Anja Frank
Anna Felicitas Scholz

Islamismus in der Jugendphase

Eine rekonstruktive Studie zu Radikalisierungsprozessen

Rekonstruktive Forschung in der Sozialen Arbeit

22



Anja Frank • Anna Felicitas Scholz
Islamismus in der Jugendphase

Buchreihe
Rekonstruktive Forschung in der Sozialen Arbeit

aus dem
Netzwerk für Rekonstruktive Soziale Arbeit – zur
Entwicklung von Forschung, Lehre und beruflicher
Praxis

Band 22

Anja Frank
Anna Felicitas Scholz

Islamismus in der Jugendphase

Eine rekonstruktive Studie zu Radikalisierungsprozessen

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2023

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (https://doi.org/10.3224/84742510).
Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-2510-6 (Paperback)
eISBN 978-3-8474-1657-9 (PDF)
DOI 10.3224/84742510

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de
Typographisches Lektorat: Anja Borkam, Jena – kontakt@lektorat-borkam.de
Druck: paper & tinta, Warschau
Printed in Europe

Inhalt

Vorwort

Das vorliegende Buch basiert auf den zwei Studien „Junge Menschen und gewaltorientierter Islamismus – Biografieanalysen von Entwicklungswegen junger Menschen“ sowie „Gewaltorientierter Islamismus im Jugendalter – Zur Bedeutung signifikanter Anderer und kollektiver Erfahrungsräume“, die von Oktober 2015 bis Dezember 2019 im Rahmen der „Arbeits- und Forschungsstelle Demokratieförderung und Extremismusprävention“ der Fachgruppe „Politische Sozialisation und Demokratieförderung“ am Deutschen Jugendinstitut durchgeführt wurden. Sie wurden vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) innerhalb des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ gefördert. Ihr Ziel bestand darin, Forschung zu jungen Menschen im Feld des (gewaltbereiten) Islamismus mit Fokus auf jugendliche Biografien und die Perspektiven von Angehörigen und Freunden voranzutreiben und Ergebnisse mit Akteurinnen und Akteuren aus der (sozial-)pädagogischen und beratenden Praxis zu diskutieren.

An der Forschung war ein Team wissenschaftlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie wissenschaftlicher Hilfskräfte in wechselnder Besetzung beteiligt. Besonderer Dank gebührt Michaela Glaser, die an der Konzeption und Umsetzung beider Studien, zeitweise als Projektleiterin der genannten Arbeits- und Forschungsstelle, mitgewirkt hat. Herzlich danken wir auch Felix Pausch, der als wissenschaftlicher Mitarbeiter zeitweise das Team unterstützte, sowie Christian Annecke und Julian Martin, die als wissenschaftliche Hilfskräfte im Projekt mitgearbeitet haben. Schließlich danken wir allen Kolleginnen und Kollegen, insbesondere Maren Zschach, mit denen wir gemeinsam Interpretationen entwickeln konnten.

Monika Wohlrab-Sahr hat das Manuskript kritisch kommentiert. Wir danken ihr herzlich für ihre wichtigen und konstruktiven Hinweise. Herzlichen Dank richten wir zudem an Gerhard Riemann, der uns mit seinem Interesse an unseren Ergebnissen ermutigt hat, das Buch zu schreiben und der angeregt hat, es in die Reihe „Rekonstruktive Forschung in der Sozialen Arbeit“ aufzunehmen.

Besonders danken wir allen jungen Menschen, die uns in den Interviews ihre Lebensgeschichte erzählt haben, sowie den Geschwistern, Freunden und Eltern, die ihre Perspektive mit uns geteilt haben. Das Vertrauen, das sie uns entgegengebracht haben, bedeutet uns sehr viel und wir schätzen es sehr. Unsere Rekonstruktionen ihrer erzählten Lebensgeschichten werden nicht immer mit den eigenen Deutungen ihrer Lebensgeschichte übereinstimmen und auf die, die dieses Buch lesen, vielleicht fremd wirken. Als Forscherinnen haben wir Lebensgeschichten als Texte vor uns, die wir interpretieren, die Interviewten hingegen haben uns ihr ganzes Leben erzählt, das mehr bedeutet als die Abschrift des Interviews. Diese Diskrepanz lässt sich im Forschungsprozess

nicht gänzlich überbrücken, denn Abstraktion und Entfremdung von den für uns prinzipiell nicht zugänglichen Innenwelten und Intentionen der Interviewten ist zugleich Voraussetzung für das soziologische Interpretieren lebensgeschichtlicher Entwicklungen. Unsere Rekonstruktionen sind eine Möglichkeit, eine Lebensgeschichte zu begreifen, und unsere Interpretationen stellen eine Lesart dar, mit der lebensgeschichtliche Entwicklungen verstanden und erklärt werden können.

1 Irritierte Gesellschaft – Jugend und Islamismus in der wissenschaftlichen Diskussion

Es ist in Deutschland relativ neu, dass Jugendliche islamistische Orientierungen übernehmen und dies nach außen sichtbar symbolisieren. Zwar entstanden bereits in den späten 1950er-Jahren Vorläufer von aktuell als islamistisch geltenden Organisationen in Deutschland, und diese etablierten sich in den 1980er und 1990er Jahren. Doch sind erst nach der Jahrtausendwende Strömungen und Organisationen meist salafistischer Prägung entstanden, die sich gezielt an Jugendliche richten und für die sich Jugendliche interessieren (vgl. u. a. Ceylan 2016, Schneiders 2014; Seidensticker 2014; Said/Fouad 2014). Dementsprechend hat sich die sozialwissenschaftliche Forschung mit dem Phänomen bereits in den späten 1990er-Jahren unter dem Begriff „islamischer Fundamentalismus" beschäftigt (bspw. Riesebrodt 2001) und auch bereits Jugendliche in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt (Heitmeyer/Müller/Schröder 1997). Mit der gestiegenen Sensibilität und Aufmerksamkeit sind vor allem in den letzten 10 Jahren viele sozialwissenschaftliche Publikationen entstanden, in denen das Phänomen unter den Bezeichnungen „Islamismus", „(Neo-)Salafismus" oder „Dschihadismus" sowie „Radikalisierung" mit unterschiedlicher Akzentsetzung untersucht und vielfach der Jugendaspekt betont wird (vgl. etwa Toprak/Weitzel 2019; Sageman 2017, 2008; Hummel/Kamp/Spielhaus 2016; Sieckelinck/Winter 2015; Schneiders 2014; Meijer 2009; Roy 2008; Wiktorowicz 2006). Dabei dokumentieren sich in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Phänomen drei grundsätzliche Herausforderungen.

Die erste Herausforderung betrifft die gesellschaftliche Positionierung der Forschenden und den damit verbundenen Standort der Erkenntnis. So ist Forschung zu islamistischer Radikalisierung innerhalb der Wissenschaftsfelder zwischen soziologischen, sozialpsychologischen, erziehungswissenschaftlichen und kriminologischen, politikwissenschaftlichen und kulturwissenschaftlichen Ansätzen verortet. Je nach disziplinärem Feld spiegelt sich in den einzelnen Studien eine Überlagerung von wissenschaftlicher Forschung und gesellschaftlichen Diskursen und Interessen wider, beispielsweise im Kontext der Sicherheitspolitik, Integrationspolitik und Pädagogik (vgl. Figlestahler/Schau 2019; Jukschat/Leimbach 2019; Hummel/Kamp/Spielhaus 2016; Pisoiu 2013; Sedgwick 2010). Zwar steht jede sozialwissenschaftliche Forschung in einem spezifischen Kontext und ist mehr oder weniger geleitet von Interessen, doch zeichnet den Gegenstand der islamistischen Radikalisierung im Besonderen aus, dass er Teil polarisierender Debatten in Gesellschaft, Politik und Medien ist. Gleichzeitig ist der Zugang zu einem solch sensiblen Forschungsfeld für Forschende erschwert. Dieses Zusammenkommen von einerseits kontrovers geführten Debatten zum Gegenstand und andererseits mangelnder Forschung anhand von empirischem Datenmaterial (re-)produziert

vermeintliche Erkenntnisse, die im Vergleich zu anderen sozialwissenschaftlichen Forschungsgebieten nur selten oder gar nicht empirisch belegt werden können. Die sozialwissenschaftliche Forschung zu Islamismus steht somit vor der Herausforderung, Zugänge zum Forschungsfeld zu finden, den Gegenstand in seinem gesellschaftlichen Herstellungsprozess zu rekonstruieren und dabei die polarisierenden (Vor-)Annahmen in den Diskursen beim Erkenntnisgewinn außen vor zu lassen.[1]

Die zweite Herausforderung bezieht sich auf die Art der Forschungsfrage, die an den Gegenstand herangetragen wird. Der für alle interessanten Frage danach, *warum* Jugendliche islamistische Orientierungen übernehmen und sich radikalisieren, lässt sich nämlich auf unterschiedliche Weise nachgehen. Bisher dokumentiert sich in vielen Studien zu islamistischer Radikalisierung junger Menschen vor allem eine (kriminologisch oder psychologisch inspirierte) ätiologische Perspektive, bei der biografische und sozialstrukturelle Daten generiert und benutzt werden, um Radikalisierungs*ursachen* und *-bedingungen* zu erforschen. Biografische Ereignisse werden dabei als Faktoren in einen kausalen Zusammenhang mit der Aneignung islamistischer Orientierungen und mit Radikalisierungsprozessen gebracht, ohne jedoch deren biografischen Sinn zu entschlüsseln – also zu fragen, warum – oder besser: in welcher Weise – es für die Person sinnvoll scheint, diese Deutungen zu übernehmen und für richtig zu halten. Biografische Ereignisse werden also nicht als sinnverstehend nachzuvollziehender Hintergrund betrachtet, vor dem die Orientierungen erst subjektiv plausibel werden, sondern als Ursachen und Bedingungen identifiziert, die einen Verlauf von außen beeinflussen und bestimmen. Dabei dokumentiert sich auf der einen Seite eine fehlende Reflexion auf die Art der Daten und auf die Frage, wofür diese eigentlich stehen (vgl. Kapitel 3). Auf der anderen Seite aber sagt die Art der Frage auch etwas über die Fragenden aus. Howard S. Becker (2019/1963) hat mit seinem Buch „Außenseiter" darauf aufmerksam gemacht, dass sich in der „Warum"-Frage vor allem die Irritation ausdrückt, die die Fragenden durch ein als abweichend wahrgenommenes Phänomen und die mit ihm zusammenhängenden Handlungen hinsichtlich ihrer sozialen Normalität erfahren (vgl. Dellwing 2019, S. VII–XXV). Dabei hat die Frage zur Voraussetzung, dass Normalität mithilfe feststehender Kategorien definiert werden könne. Normalität – und ihr Gegenstück Abweichung – sind aber, zumindest aus interaktionistischer Perspektive, relational, weil sie sozial organisiert sind und erst in Interaktionen aktualisiert werden (Becker 2019/1963). Nun bedeutet dies nicht, dass es keinerlei gesellschaftlichen Konsens hinsichtlich Normalität und Normen geben kann. Gerade hinsichtlich der ideologischen Aspekte des Islamismus, des Zieles der Errichtung

1 Auf diese Art von Schwierigkeiten bei der Erforschung von fundamentalistischen Bewegungen hat Martin Riesebrodt (2001) hingewiesen (vgl. S. 50–52), und ganz ähnliche Probleme hat auch Howard S. Becker (2019/1963) für das „Studium abweichenden Verhaltens" beschrieben (vgl. S. 137–145).

einer neuen Gesellschaftsordnung und der Beteiligung an gewalttätigen Aktionen besteht ein breiter Konsens. Angesichts der variierenden Ausprägungen des Phänomens und Bezugnahmen auf islamistische Orientierungen gerade im jugendkulturellen Bereich erlaubt eine soziologisch-relationale Perspektive jedoch, den forschenden Blick zu schärfen und zu differenzieren. Beckers Perspektive hilft uns, sowohl unseren Standpunkt systematisch mitzudenken als auch das Phänomen in seiner sozialen Organisiertheit zu erfassen: Seine Sicht auf islamistische Orientierungen und Radikalität übertragend ließe sich formulieren, dass uns die Übernahme islamistischer Orientierungen bei Jugendlichen erstens hinsichtlich unserer soziokulturellen und gesellschaftlichen Realitäts- und Normalitätsvorstellungen irritiert, dass wir zweitens nicht verstehen, welche Fragen sich die Jugendlichen mit ihrer Orientierung beantworten, und dass drittens Radikalität und Islamismus weniger feste Kategorien denn soziale Zuschreibungen, Selbstbeschreibungen und relationale Verortungssemantiken sind und als solche in Interaktionen eingebettet sind. Dies bedeutet dabei nicht „die Aufgabe des eigenen Standpunktes, sondern das Bemühen, durch Nutzung sozialwissenschaftlicher Konzeptionen und Theorien Dialogfähigkeit herzustellen“ (Riesebrodt 2001, S. 51).

Ein drittes Problem drückt sich in der wissenschaftlichen Konzeptualisierung des Phänomens aus: Radikalisierungsdynamiken im ideologischen Feld des Islamismus wurden in der Forschungsliteratur vielfach mithilfe von Prozess- oder Karrieremodellen visualisiert, die eine Abfolge von verschiedenen Phasen oder Stufen vorschlagen, während derer bestimmte ideologische Inhalte und Verhaltensweisen übernommen werden, und die als letzte Stufe den dschihadistischen Terrorismus darstellen (vgl. Kapitel 3). Radikalität ist damit stets eine Vorstufe von Terrorismus, und mit Radikalisierung wird weniger ein Prozess als das Ergebnis bezeichnet. Doch auch wir müssen das Phänomen benennen: Als Forscherinnen knüpfen wir unvermeidlich an die bestehenden Diskurse und Kategorien an und greifen auf soziale Differenzkategorien wie „Radikalisierte“ zurück. Es handelt sich dabei um eine „Reifizierung“, die bei jeder Form von Forschung unumgänglich ist, aber reflektiert werden muss (vgl. Zschach/Petersen/Scholz 2021). Wenn wir in diesem Buch von Radikalisierung und Orientierung am Islamismus sprechen, dann benennen wir damit weniger einen politischen Akt, sondern eine biografische Entwicklung, die zunächst bedeutet, dass Identität und biografischer Sinn mithilfe religiös-ideologischer Logik hergestellt wird und dass dies zunächst einen persönlichen, demonstrativen Akt gegenüber unmittelbaren Anderen darstellt. Dies kann aber auch bedeuten, dass im Extremfall die eigene Biografie auf die soziale Rolle als „Islamist“ oder „Salafistin“ verengt wird, dass aus demonstrativen Akten politische Akte werden und dass im Namen des „wahren Islams“ eine Straftat begangen wird.

In diesem Buch schließen wir an diese Problematiken mit einem rekonstruktiven Ansatz an, der Individuen in ihrer jeweiligen Wirklichkeit zu begreifen sucht und auf den sequenziellen Herstellungsprozess von Wirklichkeit fokussiert. Als Ausgangspunkt dienen uns die Rekonstruktionen von autobiografischen Erzählungen junger Menschen, die auf unterschiedliche Weise in das Feld des Islamismus involviert sind oder waren und eine Zeitlang islamistische Orientierungen übernommen und in ihre Handlungs- und Lebenspraxis integriert haben. Wir haben acht Interviews mit jungen Menschen geführt und sie gebeten, uns ihre Lebensgeschichte zu erzählen. Darüber hinaus haben wir vier Interviews mit Angehörigen sowie Freunden und Freundinnen geführt und zwei Fälle aus anderen Erhebungen zum Vergleich hinzugezogen. Orientierungen am Islamismus thematisieren wir damit aus einer die Lebenswelten und subjektiven Deutungen von Selbst und Welt rekonstruierenden Perspektive und untersuchen sie als Bestandteil und Resultat sozialer Interaktions- und Verständigungsprozesse mit konkreten Anderen.[2] Wir zielen damit nicht auf eine generelle Erklärung von Radikalisierung, sondern arbeiten auf eine empirisch fundierte Typenbildung hin, die das Phänomen sinnstrukturell aufbricht und ordnet. Im Hintergrund steht dabei die Grundannahme, dass Radikalität und die Vorstellung vom Prozess der Radikalisierung selbst Teil des interaktiven Prozesses sind, innerhalb dessen Wirklichkeit über soziale Kategorien und Kategorisierungen hergestellt wird. Wir beziehen uns dabei auf Biografie als etwas, das den eigenen Lebensablauf und das Selbst zum Thema macht. In den Blick genommen werden religiös-ideologische Bezüge innerhalb biografischer Entwürfe und handlungspraktischer Vollzüge, innerhalb von Selbst- und Weltdeutungen und im Umgang mit Kontingenzen, wie sie in den biografischen Konstruktionen junger Erwachsener dargestellt werden. Damit werden verschiedene Aspekte islamistischer Orientierungen in der Jugendphase auf empirischer Basis dargestellt. *Erstens* werden die (zeitweiligen) Orientierungen in ihrer lebensgeschichtlichen Verankerung als biografischer Wandlungsprozess dargestellt, der subjektiv plausibel und biografisch funktional ist. So wird gezeigt, welche Funktionen die Orientierung an islamistischen Angeboten für die jungen Menschen haben können und wie dies mit biografischen Erfahrungen und Handlungsstrategien zusammenhängt. Wir zeigen, dass Orientierungen am Islamismus auf jugendphasenspezifische Probleme von Grenzziehung und Individuation, Erfahrungen von Kontrollverlust im Kontext devianter Karrieren und Orientierungskrisen sowie auf die Erfahrung prekärer Zugehörigkeit bezogen ist. Mit der Übernahme islamistischer Deutungsangebote artikulieren

2 Damit schließen wir an die methodologischen Prämissen des symbolischen Interaktionismus an, die Howard S. Becker (2021) in seinem Buch „Soziologische Tricks“ auf den Punkt gebracht hat: Statt Ursachen, Faktoren und Bedingungen untersuchen wir Prozesse und erheben diese mittels Erzählungen. Wir betrachten nicht die Merkmale von jungen Menschen und deren Umfeld, sondern ihre Geschichten und die darin auftretenden Personen. Die Perspektive ist damit relational und prozessorientiert.

die Jugendlichen und jungen Erwachsenen solche krisenhaften Erfahrungen und versuchen die damit verbundenen Probleme zu lösen. Damit wird Radikalität als adoleszenter Versuch der Bewältigung schwieriger Lebenslagen und strukturell vorgegebener Krisen sowie als Versuch, sich gesellschaftlich zu positionieren, gelesen. Dabei wird *zweitens* gezeigt, wie die Jugendlichen ihre eigene Involviertheit wahrnehmen und darstellen, wie sie sich „ihren" Islam vorstellen und aneignen[3] und wie sich in solchen idiosynkratischen Religionskonzepten ihre eigene Positionierung in ihrer sozialen Umwelt und in der Gesellschaft dokumentiert. *Drittens* wird der Prozess als Bestandteil und Resultat sozialer Interaktionen in der Familie, in Peerbeziehungen, in und mit radikalen Gruppen oder mit staatlichen Akteuren untersucht. Es wird gezeigt, wie Radikalität als soziale Tatsache im interaktiven Prozess hergestellt wird.

An die oben genannten Herausforderungen anschließend versuchen wir so, den Prozess vom Anfang her und im Kontext der biografischen Gesamtgestalt zu verstehen: Welcher Art sind die biografischen Situationen und Konstellationen, wie werden sie dargestellt? Vor welchem biografischen Hintergrund und wie werden islamistische Deutungsangebote orientierungswirksam und handlungsleitend? Welche Folgen hat das für die soziale Identität und wie dokumentiert sich darin gesellschaftliche Positionierung? Wenn also auch wir die Frage stellen, *warum* Jugendliche islamistische Orientierungen übernehmen und ihre Alltagspraktiken danach ausrichten, dann interessiert uns, vor welchem biografischen Hintergrund und *auf welche Weise* sie dies tun und *wie* sie, in Auseinandersetzung mit sich selbst und mit Anderen, lernen, sich und die Welt auf diese Weise zu begreifen (vgl. Becker 2019/1963, S. 24). Wir fragen uns, welches Handlungsproblem sich den Jugendlichen stellt und in welcher Weise sie dies bewältigen. Wir versuchen die Frage, die die Jugendlichen sich stellen, und die Antwort, die sie sich geben, zu verstehen. Und wir fragen nach dem Kontext in Form jener situativen, biografischen und sozialen Umstände, die für subjektive Plausibilität sorgen – dafür, dass Jugendliche ihre Entscheidungen für eine gute Idee halten.

2 Islamismus als Jugendphänomen in Deutschland

Islamismus ist ein weltweites Phänomen, dessen vielfältige Strömungen und Szenen in einem beständigen Wandel begriffen sind.[4] Ihre Bewertung und politische Einordnung ist abhängig vom jeweiligen gesellschaftlichen Kontext

3 Lena Dreier (2022) spricht hier von „Erfahrungen biografischer Islamizität" (S. 119).

4 Vgl. bspw. Glaser/Herding/Langner 2018; Glaser/Langner/Schuhmacher 2018; Ceylan 2016; Leonhard 2016; Wiedl/Becker 2014; Said 2014; Seidensticker 2014; Nordbruch/Müller/Ünlü 2014; El-Mafaalani 2014; von Wensierski/Lübcke 2013.

und Diskurs. In welchem Kontext stehen islamistische Bewegungen und Strömungen in Deutschland und was sind ihre gemeinsamen Grundlagen? Wie lässt sich das Phänomen Islamismus mit Blick auf Jugend charakterisieren und einordnen und in welcher Hinsicht ist eine Perspektive auf Islamismus als Jugendphänomen sinnvoll?

Die jeweiligen Verfassungsschutzberichte der Bundesländer und des Bundesministeriums des Innern, für Bau und Heimat (BMI) geben Auskunft über die Organisationen, die derzeit als islamistisch eingeordnet werden und unter Beobachtung stehen. Im Verfassungsschutzbericht des BMI wird geschätzt, dass man ca. 26.560 Personen dem islamistischen Spektrum zuordnen kann und dass mit ca. 11.000 Anhängern die salafistische Szene die größte und einflussreichste darstellt (BMI 2018, S. 178 f.). Es werden gewaltbereite Gruppierungen, wie die libanesische „Hizb Allah“ oder die palästinensische „Hamas“, verbotene Organisationen wie „Hizb ut-Tahrir“ sowie sogenannte legalistische Organisationen wie die „Furkan-Gemeinschaft“, die „Millî Görüş“-Bewegung, die „Muslimbruderschaft“ und „Deutsche Muslimische Gemeinschaft e.V.“, „Tablighi Jama'at“ oder das „Islamische Zentrum Hamburg e.V.“ genannt (BMI 2018, S. 178). Das Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) gibt an, dass ca. 10 Prozent der Mitglieder Konvertiten (BfV 2019, S. 15, vgl. auch BMI 2018, S. 196) und ca. 10 Prozent weiblich seien. Insgesamt seien die Mitglieder in der Mehrzahl junge Menschen unter 35 Jahren: So seien 27 Prozent unter 26 Jahre alt, 38 Prozent 26 bis 35 Jahre alt und 35 Prozent über 36 Jahre alt. Wissenschaftlichen Studien weisen darauf hin, dass es in Deutschland besonders die salafistische Szene und die Szene um „Hizb ut-Tahrir“ seien, die für Jugendliche besonders ansprechend scheinen (vgl. Niang/Nordbruch 2022). So wurden die prominentesten Prediger – wie bspw. die Konvertiten Pierre Vogel und Sven Lau oder Ibrahim Abou-Nagie – sowie öffentlichkeitswirksame Aktionen wie „Lies!“, bei der an Ständen in verschiedenen deutschen Großstädten der Koran verteilt wurde, vor allem der salafistischen Szene zugerechnet (vgl. bspw. Wiedl/Becker 2014). Studien zu jungen Menschen, die in Kampfgebiete ausgereist sind, weisen ebenfalls darauf hin, dass fast alle jungen Menschen mit der salafistischen Szene in Kontakt waren, bevor sie ausgereist sind (vgl. Frindte u. a. 2016). Das bedeutet nicht, dass der Salafismus als Denkströmung und Bewegung eine Art Vorstufe für Dschihadismus bzw. Terrorismus wäre. Eine derartige kausale Verknüpfung besteht nicht (vgl. Logvinov 2017, S. 117).

Die Entwicklung salafistischer Strömungen ist zum einen mit Entwicklungen auf globaler Ebene verbunden. Politisch-fundamentalistische Ideologien mit universellem Anspruch haben sich im iranischen Raum bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entwickelt. In den 1980er-Jahren war mit der „Kaplanci-Bewegung“ eine Bewegung mit einem solchen Anspruch auch in Deutschland aktiv. Schließlich haben die Konflikte in Afghanistan, Tschet-

schenien und Bosnien-Herzegowina in den 1980er und 90er-Jahren zur Bildung weiterer Gruppen geführt (vgl. Ceylan 2016). Ausgehend vom Wahhabismus in Saudi-Arabien in den 1980er-Jahren gibt es salafistische Bewegungen seit den 1990er-Jahren in Europa und seit der Jahrtausendwende in Deutschland (vgl. Fouad 2015; von Wensierski/Lübcke 2013).

Dieser globale Bezug bildet sich auch in den Ausreisebewegungen ab. So reisten junge Menschen aus Deutschland zwischen 2008 und 2013 zunächst in das pakistanisch-afghanische Grenzgebiet Wasiristan aus, in dem „Al-Quaida" und andere islamistische Gruppierungen Ausbildungslager unterhielten; mit dem Aufkommen des „Islamischen Staates" in den Jahren 2013 bis 2019 kam es zu Ausreisen in die syrischen und irakischen Kampfgebiete[5], und insbesondere im Jahr 2016 kam es in deutschen Städten zu mehreren Anschlägen, die sich auf den „Islamischen Staat" beriefen.[6]

Islamistische und salafistische Bewegungen sind zum anderen eingebettet in die typische Struktur des Islams als einer Religion ohne Einheitskirche, wie etwa die katholische Kirche. Rauf Ceylan (2016) weist darauf hin, dass die Struktur der islamischen Glaubensgemeinschaft auch in Deutschland von einer Vielzahl lokaler Gemeinden geprägt ist, die um Gläubige konkurrieren. An diesem Wettbewerb nähmen auch die salafistischen Akteure teil. Gegenüber den etablierten Gemeinden hätten sie in Bezug auf Jugendliche dabei einige Vorteile: Sie sind ethnisch heterogen und machen universelle und ethnizitätsblinde Angebote (vgl. S. 198). Dies betrifft zum einen die Mitgliederstruktur, die viele Ethnien umfasst und „die eher das Gefühl der Umma – der muslimischen Weltgemeinschaft – widerspiegelt als traditionelle Gemeinschaften" (ebd.), zum anderen seien ihre Botschaften für junge Leute greifbarer, da sie nicht aus den jeweiligen, ethnisch bestimmten Diskurskontexten kommen. Viele Akteure sind in Deutschland geboren, haben einen lokalen, auch tagespolitischen Bezug, präsentieren sich vor Ort mit Kampagnen und Aktionen (wie die Koran-Verteilungen durch „Lies!" in Deutschland und anderen Ländern, lokale öffentliche Auftritte für schariakonformes Leben als „Shariah Police" in Wuppertal oder „Pro Halāl" in Düsseldorf, vgl. Hummel/Rieck 2020, S. 95) und durch professionelle, deutschsprachige Internetauftritte (Predigten, Unterricht, Live-Konvertierungen, Blogs; Vereinigungen wie „Die wahre Religion", „Einladung zum Paradies"). Sie bieten zudem vielfältige Partizipationsmöglichkeiten, etwa bei öffentlichen Versammlungen und Demonstrationen sowie durch ihre flexiblen gruppenförmigen Angebote in Moscheegemeinden, Vereinen, Sportklubs oder Lehrer-Schüler-Gruppen.

Islamistische Szenen sind also strukturell, handlungsstrategisch, ethnisch sowie politisch- und religiös-weltanschaulich heterogen, und es gibt fließende

5 Bis Mitte 2019 waren 1.050 junge Menschen in die syrischen und irakischen Kampfgebiete ausgereist (vgl. Verfassungsschutz 2019a).

6 Anschläge in Frankfurt am Main im Jahr 2011, in Hannover, Essen, Würzburg, Ansbach und Berlin im Jahr 2016 und in Hamburg im Jahr 2017 (vgl. Verfassungsschutz 2019b).

Übergänge zwischen und Widersprüchlichkeiten innerhalb von Szenen. Dennoch treffen sich islamistische und damit auch salafistische Bewegungen in dem gemeinsamen Ziel, die Gesellschaft zu einer ihrem Verständnis nach islamischen Gesellschaft umzugestalten (vgl. Niang/Nordbruch 2022; Ceylan 2016; von Wensierski/Lübcke 2013). Das heißt, dass sämtliche Werte und Normen, moralische Fragen und ethische Handlungsregulierung, staatliche Institutionen und Teilsysteme nach islamischen Regeln und Prinzipien ausgerichtet werden sollen und Gott der Bezugspunkt ist, vor dem sich ein Mitglied der Gesellschaft, gesellschaftliche Teilbereiche und eine Gesellschaft als Ganzes zu verantworten haben.

Rauf Ceylan (2016) sieht zudem eine weitere Gemeinsamkeit in der ambivalenten Haltung, einerseits die westliche Welt abzulehnen und andererseits westliche politische Ideen zu übernehmen. Die Akteure, so Ceylan, definierten koranische Terminologien mithilfe neuer profaner, eventuell der westlichen Ideenwelt entlehnten Begriffe um, um politische Konzepte aus dem heiligen Text herauslesen zu können. Es entstehe damit eine eigene Übersetzung, deren Transformationsleistung und Kontextualisierung nicht reflektiert wird (vgl. S. 193). Damit gehe eine starke Opposition gegenüber der westlichen Gesellschaft und allen traditionellen Glaubensrichtungen und -praxen sowie Moscheegemeinden einher (vgl. S. 199).

Die verschiedenen Varianten des (Neo-)Salafismus können als Variante des Islamismus in Form einer puristischen Auslegung des Islams gesehen werden. Auch der Salafismus ist heterogen, auch hier gibt es unterschiedliche Meinungen salafistischer Autoritäten zum Verhalten im Alltag, gegenüber der Politik und zum Verhältnis zu dschihadistischen Gruppen. Einige Gemeinsamkeiten sollen hier dargestellt werden, um besser zu verstehen, worauf die Jugendlichen in ihren biografischen Erzählungen Bezug nehmen.

Islamistische und salafistische Auslegungen sind wort- und regelfixiert: Es geht um ein wortgetreues Verständnis des Koran und eine strenge Orientierung an Regeln und Normen, wie sie aus den Quellen des Islams und der Lebensweise des Propheten Mohammed im 7. und 8. Jahrhundert abgeleitet werden. Ihr Anspruch ist dabei total: Es geht um die Unterordnung aller Lebens- und Gesellschaftsbereiche unter diese Regeln und Normen. Daraus ergibt sich, dass alle nichtislamischen ebenso wie alle islamischen, aber nicht islamistischen Lebensweisen als „ungläubig“ bzw. ihre Akteure als „Ungläubige“ markiert und abgewertet werden – wer nicht dafür ist, ist dagegen. Salafisten rufen zwar kaum direkt zur Gewalt auf, dennoch werden militante dschihadistische Aufrufe nicht explizit abgelehnt und Gewalt als Gewalt gegen Feinde wird als legitimes Mittel akzeptiert (vgl. Ceylan 2016).

Ceylan sieht als weitere gemeinsame Merkmale u. a. eine starke Jenseitsorientierung, die Kritik traditioneller und kultureller Einflüsse auf den Islam, die Befürwortung der Vollverschleierung der Frau und Segregation der Geschlechter in der Öffentlichkeit, die Ablehnung demokratischer Systeme und

moderner sozialer Entwicklungen wie Säkularisierung, Individualisierung, Pluralisierung usw., die Proklamation einer transnationalen Gemeinschaft („Umma“) und einer der Scharia konformen Gesellschaft unter der Führung eines Kalifen sowie der Aufruf zur Auswanderung („Hidschra“) in einen islamischen Staat, der diesem Idealbild nahekommt, so er an einem Ort auf der Welt ausgerufen wird (vgl. S. 196 f.)

Als jugendrelevante Phänomene sind islamistische Strömungen in Deutschland seit den Anschlägen vom 11. September 2001 in New York zum Thema in wissenschaftlichen Diskussionen geworden.[7] Denn die Phänomene scheinen starke Relevanz für Jugendliche zu haben (vgl. Herding 2013a, S. 5). So sind es vor allem junge Menschen in der Adoleszenzphase, die sich zu islamistischen Angeboten hinwenden oder islamistisch motivierte Straftaten ausüben (Glaser/Herding/Langner 2018; Srowig u. a. 2018; Böckler/Zick 2015), und so besteht bzw. bestand die Mehrheit der deutschen Syrienausreisenden (und später Rückkehrer oder Rückkehrerinnen) aus Jugendlichen und jungen Erwachsenen (BKA/BfV/HKE 2016, S. 12, 23). Zudem wird darauf hingewiesen, dass islamistische Angebote, speziell auch die salafistischen in Deutschland, jugendkulturell inszeniert sind und sich an eine junge Zielgruppe richten (Akkuş 2020; Toprak/Weitzel 2019; Ceylan 2016). Dies drückt sich beispielsweise in den eigenen Symbolwelten, Modeaccessoires und Musikproduktionen aus (Ceylan 2018; Said 2014; Wiedl/Becker 2014) oder zeigt sich in der Verbreitung dschihadistischer Botschaften über Medien wie YouTube und Facebook sowie weiterer soziale Netzwerke (vgl. Hohnstein/Herding 2017). Auch in internationalen Publikationen wird das Phänomen als vor allem von jungen Menschen getragene Protestbewegung dargestellt (de Koning 2013; Ceylan 2016; Leonhard 2016; Janelidze 2015; Roy 2008).

Dementsprechend haben einige Autoren versucht, das Phänomen als ein jugendspezifisches und jugendkulturelles zu charakterisieren und auf besondere Funktionen innerhalb der Adoleszenz hingewiesen (Kilb 2015; von Wensierski/Lübcke 2013) oder jugendspezifische Motive wie das Bedürfnis nach Action, Nervenkitzel und Provokation oder den Wunsch nach sichtbarem Protest und Abgrenzung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft und älteren Generationen sowie das Selbstverständnis von Islamisten als „auserwählte Avantgarde“ als Charakteristika betont (vgl. u. a. Glaser/Herding/Langner 2018; Khosrokhavar 2016; Leonhardt 2016; Nordbruch 2016; Nordbruch/Müller/Ünlü 2014; El-Mafaalani 2014; Wiedl/Becker 2014; de Koning 2013a, 2009; Dantschke/Mansour/Müller 2011; Hemmingsen 2010; Sinclair 2010; Roy 2008). Insgesamt gebe es „zahlreiche Anknüpfungspunkte zu jugendkulturellen Selbstverständnissen und Ausdrucksformen“ (Niang/Nordbruch 2022, S. 141) als alternative Sozialform und Subkultur, die vor allem eine starke Po-

7 In diesen Abschnitt sind Teile bereits vorher publizierter Darstellungen eingegangen, vgl. Frank/Scholz 2022a.

sitionierung zu anderen Generationen, Peers und der gegenwärtigen Gesellschaft darstellt (vgl. auch Akkuş/Toprak/Yılmaz/Götting 2020; Toprak/Weitzel 2019). Johan Roeland u. a. (2010) vergleichen das Phänomen mit anderen religiösen Bewegungen, die ebenfalls für junge Menschen attraktiv sind, wie die New-Age-Bewegung und evangelikale Bewegungen.

Dass Islamismus als Jugendphänomen charakterisiert wird, beruht demnach auf Erkenntnissen zur Altersstruktur der Mitglieder und Anhängerinnen und Anhänger, auf der Beobachtung der jugendkulturell anmutenden Inszenierung von Angeboten, auf der Interpretation des Phänomens als ideologischer Rahmen von jugendkulturellen Lebens- und Gesellschaftsentwürfen im Vergleich zu anderen sowie auf der Vermutung, dass mithilfe islamistischer Angebote jugendphasenspezifische Herausforderungen auf besondere Weise bewältigt werden können.

Alioune Niang und Götz Nordbruch (2022) haben allerdings darauf hingewiesen, dass das Phänomen Islamismus nicht auf ein Jugendphänomen reduziert werden kann. Dagegen spricht zum einen seine Heterogenität: So unterscheiden sich einzelne Szenen und Strömungen durch unterschiedliche politische und religiöse Positionen, verschiedene ethnische Bezüge und in Handlungsstrategien, Organisationsformen, Themen, Zielgruppen sowie der Positionierung gegenüber der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft und zu religiös legitimierter Gewalt. Dementsprechend haben sie auch unterschiedlich große Bedeutung für Jugendliche (vgl. auch von Wensierski/Lübcke 2013, S. 68). Initiativen wie „Generation Islam“ oder „Realität Islam“ behandeln bspw. Themen, die für Jugendliche relevant sind, wie Fragen nach Kleidung, Schmuck, Make-up, Verhalten zum anderen Geschlecht und aktuelle politische oder gesellschaftliche Ereignisse (vgl. auch Niang/Nordbruch 2022, S. 143). Zudem, so Niang und Nordbruch, „gehen islamistische Ideologien über die jugendkulturelle Konfliktlinie Jugend versus Gesellschaft hinaus: Im Zentrum steht kein temporärer *Konflikt als Jugendliche oder Jugendlicher in der Gesellschaft,* sondern ein übergeordneter und nicht altersbezogener *Konflikt von Musliminnen und Muslimen mit der Gesellschaft“* (S. 141, Hervorh. im Original). Das ideologische Angebot islamistischer Bewegungen spreche damit auch Menschen jenseits der Jugendphase an. So zeige sich am Beispiel der salafistischen Szene in Berlin, dass hier mittlerweile ältere Mitglieder den größten Teil ausmachten (vgl. S. 142). Im Rahmen von Präventionsarbeit wiederum würde deutlich, dass eine zunehmende Zahl von Kindern bereits in salafistischen Familien aufwachse (vgl. ebd.; Becker 2019; Fritzsche/Puneßen 2017). Dies wurde auch von den Sicherheitsbehörden als neue Entwicklung problematisiert (vgl. BfV 2019, S. 26; BMI 2018, S. 196). Die Szenen entwickeln sich also lokal unterschiedlich und Jugendliche sind nicht immer die größte Gruppe innerhalb einer Szene (vgl. Niang/Nordbruch 2022; BfV 2019). Schließlich, so Niang und Nordbruch (2022), werde Islamismus auch teilweise deshalb verstärkt als Jugendphänomen wahrgenommen, weil die Jugend- und

Bildungsarbeit der Rahmen sei, in denen Akteure, die sich kritisch mit dem Phänomen auseinandersetzen, islamistischen Positionen bei jugendlichen Anhängern persönlich begegnen (vgl. S. 141).

In diesem Buch greifen wir den Jugendaspekt des Phänomens mit der Frage auf, in welcher Weise Orientierungen am Islamismus in der Adoleszenzphase als besondere biografische Phase subjektiv plausibel werden, und welche biografischen Funktionen solche Orientierungen in diesem Kontext übernehmen.

3 Herausforderungen der Erforschung von Islamismus und Forschungsstand

3.1 Verlaufsforschung: Prototypische Modelle von Radikalisierungskarrieren

Die Forschungsliteratur zum Phänomen Islamismus hat in den letzten Jahren stark zugenommen (Vergani u. a. 2018; Frindte u. a. 2016; Hummel/Kamp/Spielhaus 2016).[8] Es existiert eine Fülle an Studien aus unterschiedlichen Forschungstraditionen und Disziplinen und den damit verbundenen Ansätzen. Verschiedene Forschungsüberblicke haben den Versuch unternommen, die vielen Ansätze, theoretischen Konzepte und Begriffsbestimmungen sowie Methoden zu systematisieren und Herausforderungen der Forschung benannt (Glaser/Herding/Langner 2018; Srowig u. a. 2018; Logvinov 2017; Herding 2013b; Pisoiu 2013; Schmid 2013; Borum 2011a; Dalgaard-Nielsen 2010; Silke 2008).

Der Forschungsstand dokumentiert, dass Studien zu islamistischer Radikalisierung und Islamismus zunächst vor allem im Kontext der Terrorismusforschung und im Rahmen sicherheitspolitischer Ziele entstanden sind (vgl. Jukschat/Leimbach 2020, 2019, S. 12; Schmidt-Kleinert 2018, S. 48; Logvinov 2017, S. 73; Khosrokhavar 2016, S. 29; Pisoiu 2013, S. 42). Auch große Forschungsverbünde in Deutschland finden in Kooperation mit Sicherheitsbehörden statt (Schmidt-Kleinert 2018).

Dieser Hintergrund hat Konsequenzen sowohl für die wissenschaftliche Konzeption von Radikalisierung als auch für das Sampling und das Datenmaterial einzelner Studien. So stehen in den meisten Studien vor allem verurteilte Straftäter im Fokus, Menschen also, deren Handeln die extremste Form angenommen hat. Das hat zum einen mit den schwierigen Zugängen im Feld zu tun: Menschen, die in der Szene verankert sind, haben nicht unbedingt das Bedürfnis, mit Sozialforschenden zu sprechen. Insofern wird in den allermeisten Studien auf sekundäres Material, wie Aktenanalysen von Strafprozessen oder sicherheitsbehördliche oder journalistische Darstellungen der Biografien von Straftäterinnen und Straftätern, zurückgegriffen (vgl. Glaser/Herding/Langner 2018). In dieser Art von Sample finden sich aber nur Extremfälle von Radikalisierung. Zudem handelt es sich bei dem Datenmaterial um eine bestimmte Art von Wirklichkeitsprotokollen: Aktenanalysen oder journalistische Darstellungen dokumentieren die Sicht und Konstruktionen der jeweiligen Akteure

8 In diesem Kapitel sind Teile bereits vorher publizierter Darstellungen verarbeitet worden, vgl. Frank/Scholz 2022a.

(Akteurinnen und Akteure der Justiz, der Sicherheitsbehörden und der Medien) auf die Biografien der Täterinnen und Täter. Dabei kommen beispielsweise nur die für den Gerichtsprozess oder die Darstellung der Reportage wichtigen Ereignisse einer Biografie ins Spiel, und auch die Perspektive der Verurteilten wird nur über diese Logiken vermittelt. Man könnte hier also eher herausfinden, wie Täterbiografien respektive Biografien von Extremistinnen und Extremisten in verschiedenen Kontexten konstruiert werden, weniger jedoch kann man rekonstruieren, welcher subjektiven Logik eine Biografie folgt und mit welchem biografischen Sinn einzelne Ereignisse verbunden werden. In einigen Studien wurden allerdings Interviews mit Straftätern geführt (Aslan/Akkılıç/Hämmerle 2018; Lützinger/Kraus 2010). Aber auch in diesen Samples finden sich ausschließlich Interviews mit Verurteilten in Justizvollzugsanstalten. Auch dies hat einerseits mit dem schwierigen Feldzugang (vgl. Aslan/Akkılıç/Hämmerle, S. 81), andererseits mit der Rahmung und Zielsetzung der Projekte zu tun (vgl. Lützinger/Kraus 2010). In der Folge sind viele Studien „auf die extremste Handlungsform, die Ausübung von Gewalt und Terrorismus“ beschränkt und können nichts über den „gesamten Prozess mit seinen unterschiedlichen Partizipationsmöglichkeiten“ aussagen (Srowig u. a. 2018, S. 22). Es fehlen Studien, die unterschiedliche Grade der Involviertheit sowie anfängliche und vorübergehende Phasen der Annäherung und Einbindung junger Menschen in den Blick nehmen (vgl. Srowig u. a. 2018, S. 22; Hößl/Köbel 2016; Herding/Langner/Glaser 2015).

Diese Verengung des Samples und der Perspektive hat auch dazu geführt, Radikalisierung als linearen Prozess zu verstehen, der von Einstellungsänderung zu Verhaltensänderung und schließlich zu Gewaltausübung führt (Logvinov 2017, S. 73).[9] Besonders deutlich wird dies in vielen Modellen der Radikalisierung, die für diesen Prozess verschiedene (visuelle) Metaphern gefunden haben (vgl. Borum 2011b). Gemeinsam ist diesen Modellen, dass sie den Prozess als prototypischen Verlauf visualisieren, in dem sich das Denken und Handeln von Personen im Sinne einer Ideologie transformiert und an dessen Endpunkt stets kognitiver und gewaltförmiger Extremismus bzw. Terrorismus steht (vgl. Gartenstein-Ross/Grossman 2009; Sageman 2008; Precht 2007; Silber/Bhatt 2007; Wiktorowicz 2006; Moghaddam 2005; Borum 2003). Der Prozess der Radikalisierung wird damit von seinem schon bestimmten Endpunkt aus gedacht, und Radikalität erscheint per se als Vorstufe von Extremismus und Terrorismus. Gemeinsam ist diesen theoretischen Modellen zu-

9 Diese Verengung des Begriffes wird derzeit stark diskutiert, besonders im Hinblick auf seine Implikationen beispielsweise bezüglich der Gefahr der Stigmatisierung von sozialen Gruppen oder der Versicherheitlichung von Jugendfragen und Pädagogik (vgl. u. a. Zschach/Petersen/Scholz 2021; Jukschat/Leimbach 2020, 2019; Abay Gaspar u. a. 2018; Schmidt-Kleinert 2018; Logvinov 2017; Hummel/Kamp/Spielhaus 2016; Khosrokhavar 2016; Sieckelinck/Kaulingfreks/Winter 2015).

dem, dass der empirische Bezug meist unklar bleibt. Die Modelle unterscheiden sich hinsichtlich ihres jeweiligen Fokus und ihrer Komplexität: So finden sich etwa Phasenmodelle (vgl. McCauly/Moskalenko 2008; Borum 2003), die den zeitlichen Verlauf und seine unterschiedlichen Etappen systematisieren, Faktorenmodelle (vgl. Sageman 2008), die verschiedene Ursachen darstellen oder Modelle, welche auch die Kontextbedingungen und Phasenübergänge betonen (vgl. McCauly/Moskalenko 2008; Wiktorowicz 2006). Unterschiedlich sind zudem die Anzahl der Eskalationsstufen, die Art der hinzugezogenen Variablen wie persönliche oder situative Faktoren und Motivlagen oder verschiedene soziale Ebenen wie Gruppendynamiken oder sozialstrukturelle oder gesellschaftliche Faktoren (vgl. für einen Überblick Logvinov 2017; Schmid 2013; Borum 2011a, 2011b).

Das Erklärungspotenzial und die Gegenstandsangemessenheit der Modelle werden kontrovers diskutiert. Insbesondere wird kritisch gesehen, dass die meisten Modelle einen komplexen und von Interaktion geprägten Prozess stark reduzieren und Eindeutigkeit da suggerieren, wo Uneinigkeit bzw. Unsicherheit herrscht: etwa in der Beantwortung der Fragen, wo der Prozess beginne und wo er ende, welche Form er habe und inwieweit subjektbezogene Faktoren, sozialstrukturelle Ursachen, gesellschaftliche Einflüsse und die Rolle von Religion respektive Ideologie ursächlich (und wenn ja in welcher Gewichtung) mit dem Prozess der Radikalisierung verknüpft sind (Logvinov 2017; Sageman 2017; Pisoiu 2013).

Radikalisierungsforschung im Bereich Islamismus ist damit zunächst vor allem Forschung zu prototypischen Verläufen, individuellen Merkmalen, möglichen ursächlichen Faktoren und sozialen Kontextbedingungen eines theoretisch konzipierten Prozesses mit definiertem Ausgang. Verbindungen zu konkreten Aspekten der Jugendphase gibt es bei diesen Studien meist nicht, die biografische Entwicklung hin zur Orientierung am Islamismus kommt nicht in den Blick.

3.2 Ursachenforschung: Vulnerabilitätsfaktoren und Motive

Eine der zentralen Fragen der Radikalisierungsforschung ist die Frage danach, *warum* sich Jugendliche und junge Erwachsene dem gewaltorientierten Islamismus zuwenden. In Studien zu Anhängern islamistischer Bewegungen sowie in Untersuchungen zu extremistischen Einstellungen junger Menschen werden in diesem Zusammenhang sogenannte Vulnerabilitätsfaktoren diskutiert. Dahinter steht die Vorstellung, dass es Faktoren gibt, die Menschen oder ganze soziale Gruppen anfälliger für islamistische Deutungsangebote machen können (vgl. Frindte u. a. 2016, S. III). Es wird kontrovers diskutiert, inwieweit

sozioökonomische Marginalisierung, strukturelle Diskriminierung und individuelle Diskriminierungserfahrungen sowie Bildungshintergründe und Delinquenz ursächlich mit Radikalisierung zusammenhängen (Srowig u. a. 2018; Logvinov 2017; Pisoiu 2013). Diese Faktoren liegen sowohl auf sozialstruktureller als auch individueller Ebene, sie betreffen Lebenslagen, Marginalisierungserfahrungen und kritische Lebensereignisse. Folgende Faktoren und Merkmale werden besonders diskutiert.

Im Hinblick auf *Lebenslagen* wird in vielen Untersuchungen deutlich, dass junge Menschen, die in Kampfgebiete ausgereist sind oder wegen einer islamistischen Straftat verurteilt wurden, aus unterschiedlichen ökonomischen Verhältnissen kommen und verschiedene Bildungshintergründe aufweisen (BKA/BfV/HKE 2016; Sageman 2008; Silber/Bhatt 2007). Sowohl in Europa als auch den USA haben laut Untersuchungen ca. 80 Prozent dieser jungen Menschen einen muslimisch geprägten Migrationshintergrund (Sageman 2008), ähnlich sind die Zahlen für Deutschland (BKA/BfV/HKE 2016, S. 16).

Studien zu islamistischen Straftäterinnen und Straftätern dokumentieren weiterhin, dass viele vor ihrer islamistischen Karriere besonders im Bereich von Gewalt-, Eigentumsdelikten und Drogendelikten kriminell vorbelastet waren (BKA/BfV/HKE 2016; Frindte u. a. 2016). Daher wird – international unter dem Begriff des „Crime-Terror-Nexus“ – diskutiert, inwieweit es einen Zusammenhang zwischen kriminellen Vorbelastungen und dem Ausüben von islamistischen Straftaten gibt. Gefängnisaufenthalte werden zudem selbst als Risiko eingeschätzt (Srowig u. a. 2018, S. 5). In ihrer Befragung unter Schülerinnen und Schülern der neunten Klasse an deutschen Schulen weisen Laura-Romina Goede, Carl Philipp Schröder und Lena Lehmann (2020) nur einen schwachen Zusammenhang zwischen deviantem Verhalten, Delinquenz und extremistischen Einstellungen nach.

Die mit den unterschiedlichen Lebenslagen möglicherweise verbundenen *Erfahrungen von Marginalisierung, Diskriminierung und Deprivation* werden als wichtige Einflussfaktoren auf die Entwicklung extremistischer Einstellungen diskutiert bzw. als Erklärung für Radikalisierung herangezogen (Glaser/Herding/Langner 2018; Frindte u. a. 2016; Brettfeld/Wetzels 2007; Wiktorowicz 2006; Heitmeyer/Müller/Schröder 1997). Das betrifft auch überdurchschnittlich gut ausgebildete und in westlichen Ländern aufgewachsene junge Musliminnen und Muslime, die durch ungleiche Chancenstrukturen enttäuscht wurden (El-Mafaalani 2014; Özbek 2011). Diese Erfahrungen können zwar vielfach erhoben werden, ihr ursächlicher Zusammenhang mit Radikalisierung kann jedoch kaum nachgewiesen werden. Goede, Schröder und Lehmann (2020) zeigen, dass persönliche Erfahrungen von Diskriminierung und Benachteiligung nur geringfügig mit extremistischen Einstellungen zusammenhängen (vgl. S. 72). Neben persönlichen Erfahrungen wird zudem eine stellvertretend empfundene Benachteiligung als Erklärung für die Hinwendung zu islamistischen Angeboten diskutiert (Sageman 2008; Brettfeld/Wet-

zels 2007). Einige Autoren weisen darauf hin, dass aktuelle Integrationsdebatten und Sicherheitsdiskurse, die muslimische Akteure kollektiv als problematisch oder potenziell gefährlich darstellen, diese Wahrnehmung verstärken können (de Koning 2013c; Abbas 2011; Kühle/Lindekilde 2010; Slootman/Tillie 2006).

Neben sozialstrukturellen Merkmalen und Diskriminierungserfahrungen werden besonders *persönliche biografische und familiale Krisenerfahrungen* als Auslöser islamistischer Radikalisierung gesehen (Glaser/Herding/Langner 2018; Precht 2007; Wiktorowicz 2006). Quintan Wiktorowicz (2006) stellt diese Erfahrung als Voraussetzung einer „kognitiven Öffnung“ für extremistische Deutungsangebote dar, an die sich eine religiöse Suche anschließe, die in extremistische Denkweisen und Verhaltensmuster münden kann. Aber auch umgekehrt wird auf den Zusammenhang von biografischen Krisen und die Rekrutierungsstrategien verwiesen, wenn beschrieben wird, dass islamistische Akteurinnen und Akteure gezielt in belasteten Sozialräumen oder in Gefängnissen junge Menschen ansprächen (Sieckelinck/Kaulingfreks/Winter 2015, S. 334).

Goede, Schröder und Lehmann (2020) haben in ihrer Studie Familie, Freunde und kritische Lebensereignisse als Faktoren der Entwicklung extremistischer Einstellungen untersucht. Bezogen auf das Familienklima und auf familiäre Probleme zeigten sich nur sehr schwache Zusammenhänge zwischen fehlendem familiären Zusammenhalt, fehlender elterlicher Kontrolle und konfliktreicher Interaktion auf der einen und extremistischen Einstellungen bei den Jugendlichen auf der anderen Seite (vgl. Goede/Schröder/Lehmann 2020, S. 67). Gleiches gilt für kritische Lebensereignisse, zu denen die Autoren Trennung der Eltern, Umzüge, Unfälle, Krankheit oder Tod eines Elternteils oder einer nahestehenden Person zählten (vgl. S. 70). Auch Fabian Srowig u. a. kommen in ihrem Überblick zu dem Schluss, dass es wenige bis keine Zusammenhänge gebe, auch weil diese Ereignisse zu wenig spezifisch sind (vgl. Srowig u. a. 2018, S. 19). Ebenso formulieren Kamaldeep Bhui u. a. (2016), dass es „keine signifikanten Zusammenhänge zwischen dem Erleben kritischer Lebensereignisse in den vergangenen zwölf Monaten, erhöhter Sympathie für gewaltsamen Protest und terroristische Aktivitäten“ (zitiert nach Srowig u. a. 2018, S. 7) gebe. Aber auch hier zeigt sich die Lage widersprüchlich: Stijn Sieckelinck, Femke Kaulingfreks und Micha de Winter (2015) verweisen auf über die Hälfte junger Menschen in ihrem Sample, die in schwierigeren Verhältnissen aufwuchsen und weniger Erfolg in der Schule hatten (vgl. S. 335; ähnlich auch Fahim 2013, S. 45).

Neben diesen vermuteten Ursachen werden zudem unterschiedliche *Motive* dargestellt, die junge Menschen zur Ausreise in Kampfgebiete geführt haben oder die eine Hinwendung zu extremistischen Deutungsangeboten befördern. Motive, die Ausgereiste selbst oder deren Familienangehörige und Freundinnen und Freunde artikulierten, sind laut Frindte: die Teilnahme am Kampf

(„Dschihad“); die Ausreise ins Kalifat respektive in „islamisches Hoheitsgebiet“ („Hidschra“) und der Glaube an ein besseres Leben dort (Frindte u. a. 2016, S. 21; vgl. auch BKA/BfV/HKE 2016; Sageman 2008). Daneben werden der Wunsch nach Status und Anerkennung sowie Emotionen wie Liebe oder Hass als möglicherweise radikalisierungsbefördernd benannt. Ann-Sophie Hemmingsen benennt in ihrer Studie Motive wie Action und Abenteuer, soziale Zugehörigkeit, intellektuelle Herausforderung und den Wunsch, Teil einer Gegenbewegung zu sein (vgl. S. 108).

Es gibt zudem Studien, in denen die Gruppen der Jugendlichen und jungen Erwachsenen unterschieden und gesondert untersucht werden. Alice Oppetit u. a. (2019) haben 150 französische junge Menschen untersucht, die zwischen 2014 und 2016 das Ziel hatten, sich dem Islamischen Staat anzuschließen. Die Forschenden teilen ihr Sample in die beiden Gruppen der jungen Adoleszenten (im Durchschnitt 15 Jahre alt) und der jungen Erwachsenen (im Durchschnitt 23 Jahre alt). Zwischen beiden Gruppen macht die Studie interessante Unterschiede aus: Bei den jungen Adoleszenten sind die Mädchen überrepräsentiert, bearbeiten laut der Studie mit ihrem Engagement hauptsächlich Identitätsprobleme und wenden sich vor allem Angeboten im Internet zu, die die Suche nach der idealen Beziehung, dem Finden eines passenden Ehemannes – kurz: Liebe – thematisieren. Dagegen haben die jungen Erwachsenen häufiger Kontakte in einer realweltlichen Gruppe, und es besteht ein deutlicher Zusammenhang zwischen islamistischer Ideologie und Identität und den Erfahrungen von Diskriminierung und Marginalisierung. Das religiöse Bekenntnis sei bei den Jüngeren hingegen weniger stabil. Die Forschenden kommen zu dem Schluss, dass junge Adoleszente vulnerabler für islamistische Ideologie und Ideologeme seien und dass die Adoleszenz selbst, als Phase der Reorganisation und Turbulenz, ein Risikofaktor sei. Ähnliche Hinweise bezüglich der Gruppe der Minderjährigen respektive 15- bis 16-Jährigen finden sich zu Ausgereisten (BKA/BfV/HKE 2016; Frindte u. a. 2016). Auch nach den Untersuchungen von Katrin Brettfeld und Peter Wetzels (2007) hätten besonders die 15- bis 16-jährigen Schülerinnen und Schüler gewaltaffine, demokratiedistanzierte und streng religiöse Einstellungsmuster.

3.3 Problempunkte der Ursachen- und Verlaufsforschung: Kausalität, Spezifik, Kontextualisierung

In den Ergebnissen und Schlussfolgerungen der Studien dokumentieren sich aktuelle Fragen und Herausforderungen der Forschung zu islamistischer Radikalisierung im Jugendalter. So geben die Untersuchungen insgesamt zwar ein

Bild der Verteilung von Merkmalen, es zeigt sich aber in der Analyse der Vulnerabilitätsfaktoren, dass die meisten Zusammenhänge sehr schwach sind und eine kausale Verknüpfung in konkreten Biografien und Radikalisierungsprozessen schwer nachzuweisen ist (vgl. Goede/Schröder/Lehmann 2020, S. 101; Sieckelinck/de Winter 2015, S. 16). Die Vorstellung direkter kausaler Zusammenhänge greift zu kurz.[10] Das liegt zum einen daran, dass Faktoren und Ereignisse als durchschnittlich erlebte Ereignisse wenig spezifisch für eine individuelle Biografie sind: Die angeführten Verläufe, Ursachen und Faktoren könnten nicht erklären, warum es zur Radikalisierung kommt, da sie prinzipiell für alle Menschen gelten, sich aber nur ein kleiner Teil radikalisiere (vgl. Srowig u. a. 2018; Logvinov 2017; Pisoiu 2013). Die Studien lassen auch keinen differenzierten Blick auf Lebenslagen zu, da sie soziale Lage, Migrationshintergrund und religiöse Zugehörigkeit nicht empirisch differenziert, etwa durch Vergleiche, untersuchen. Alexander Fahim (2013) weist auf die Schwierigkeiten hin, dass „auf Grundlage von strukturellen und sehr allgemeinen Missständen Mutmaßungen auf der individuellen Ebene angestellt werden, die weder die Komplexität der Prozesse an sich noch die Perspektiven und Motivationen der Akteure abbilden können" (S. 43). Stijn Sieckelinck und Micha de Winter (2015) sehen dementsprechend die Suche nach Persönlichkeits-, sozioökonomischen und biografischen Merkmalen als gescheitert (vgl. S. 15, auch Dalgaard-Nielsen 2010). Stijn Sieckelinck, Femke Kaulingfreks und Micha de Winter (2015) machen zudem darauf aufmerksam, dass mit dem Verweis auf die sozialen Probleme, die der Radikalisierung unterlägen, Radikalisierung selbst als Symptom von durch Krisensituationen entstandener Vulnerabilität gesehen werde (vgl. S. 335). Des Weiteren weisen sie darauf hin, dass mit den genannten Perspektiven junge Menschen entweder kriminalisiert oder viktimisiert werden: Sie seien entweder Kriminelle, die sich einen guten Grund gäben („rebels with a cause", vgl. auch Roy 2008, Sageman 2008), oder Opfer gesellschaftlicher Missstände: vulnerable Stadtkinder, die an die falschen Freunde gerieten oder rekrutiert würden. Beide Perspektiven übersähen islamistische Radikalisierung als aktive biografische Entscheidung von aktiven Akteurinnen und Akteuren für bzw. gegen bestimmte Gruppen oder die Gesellschaft und Radikalisierung als aktive Identitätsbildung (vgl. S. 335).

Es bleibt damit offen, was die Faktoren bedeuten, und es fehlen Studien, die diese Zusammenhänge am empirischen Material in der Tiefe untersuchen. Srowig u. a. (2018) konstatieren: „In der Radikalisierungsforschung liegen kaum empirische Studien zu den Faktoren in der frühen Sozialisation oder den Normen, Werten und Geschlechterrollenstereotypen im sozialen Nahraum einer Person vor, die die Aneignung extremistischer Deutungsmuster erklären. Ebenso vermissen wir Studien zum Zusammenhang von individuellen Faktoren und biografischen Lebensgeschichten von Individuen" (S. 22). Auch Hößl

10 Vgl. eine ähnliche Kritik in Bezug auf die Erforschung abweichenden Verhaltens schon bei Howard S. Becker (2019/1963).

und Köbel (2016) konstatieren, dass ein „weitgehender Mangel an empirisch-qualitativen bzw. -rekonstruktiven Forschungen mit Blick auf De-/Radikalisierungsprozesse“ (S. 199) besteht.

Auf diese Herausforderungen haben verschiedene Forschende reagiert und einige Ansätze für weitere Forschungen vorgeschlagen. So fordert Daniela Pisoiu (2013), Deutungsrahmen (oder in der Theoriesprache der Bewegungsforschung „Frames“) innerhalb sozialer Interaktion zu untersuchen und eine „qualitative Analyse“ durchzuführen, „mit dem Zweck, Variationen von sozialen Prozessen und individuellen Interpretationen aufzudecken, welche sich über die Zeit aufbauen und nur im Zuge von sozialer Interaktion und diskursiver Rekonstruktion analysiert werden können“ (S. 59). Ednan Aslan, Evrim Erşan Akkılıç und Maximilian Hämmerle (2018) kritisieren an den bisherigen Studien, dass individuelle Deutungsmuster und ihre Einbettung in subjektive Relevanzsysteme nicht empirisch untersucht würden (vgl. S. 34). Michael Logvinov (2017) hebt diesbezüglich ebenfalls einige Konzepte hervor, die zu einer differenzierten Sichtweise führen. Seines Erachtens seien insbesondere die Erkenntnisse der Bewegungsforschung wegweisend (vgl. S. 107). Er charakterisiert den „dynamischen Ansatz“ der sozialen Bewegungsforschung als „1) relational (Gewalt als Folge von Interaktionen), 2) konstruktivistisch (Deutungen der Realität und Sinnkonstruktionen der Akteure und 3) emergent (Gewalt als Folge von symbolisch vermittelten Aktionen)“ (S. 82). Im Anschluss an Sagemans „Kämpfer im Kontext“, das von Selbst-Kategorisierungen ausgehe (vgl. S. 82), schlägt er das „eingebettete Individuum“ als Heuristik vor (vgl. S. 97). Letztlich dokumentiert sich in diesen Fragen auch die allgemeine Frage nach der Verbindung von Individuum, Gruppe und Gesellschaft (vgl. Srowig u. a. 2018; Pisoiu 2013).

Ein generelles Problem besteht unseres Erachtens darin, dass in vielen Studien nicht zwischen Biografie und Lebenslauf unterschieden wird. Der Lebenslauf ist durch bestimmte Merkmale und Lebenslaufdaten sozial strukturiert und statistisch zu durchschnittlichen Typen von gesellschaftlichen Teilgruppen aggregierbar und analysierbar. Die Biografie hingegen ist eine Konstruktionsleistung eines Individuums vor dem Hintergrund gesellschaftlicher respektive kultureller Horizonte und wird als biografische Ordnung wie alle soziale Ordnung interaktiv hergestellt. Sie ist die Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft. Radikalisierung von Individuen als individuelle Transformation kann nicht als „abhängige Variable externer Stimulation“ (Woderich 2000, S. 77) verstanden werden. Vielmehr gilt es, die Eigenlogik und den Eigensinn der Biografien herauszuarbeiten. Insbesondere in Bezug auf die Adoleszenz stellt sich die Frage, wie beispielsweise die altersmäßig unterschiedlichen Verteilungen zu interpretieren sind: Die Adoleszenz als Risikofaktor zu sehen und zur Erklärung des Radikalisierungsprozesses heranzuziehen, bezieht sich zunächst auf die Häufung von Radikalisierungsprozessen bei Jugendlichen allgemein sowie deren spezifische Häufung von Motiven und

Einflüssen in bestimmten Altersgruppen. Bei dieser Argumentation bleibt aber die Frage offen, wie sich die beschriebenen Faktoren und Motive empirisch in jugendlichen Biografien zeigen. Wie werden islamistische Deutungsangebote überhaupt Teil von Individualbiografien und dieser biografischen Phase? Im Folgenden geht es um Studien, die sich dem Phänomen aus einer solchen Perspektive nähern.

3.4 Die Erforschung subjektiver Sinnstrukturen: Islamistische Radikalisierung im Kontext von Biografie

Einige Studien haben islamistische Radikalisierung anhand der Perspektive Jugendlicher und im biografischen Verlauf sowie im Kontext familiärer Settings untersucht oder jugendspezifische Aspekte stärker herausgestellt. Diese Studien stützen sich vollständig oder zum Teil auf autobiografische Erzählungen junger Menschen und fragen nach dem lebensgeschichtlichen Kontext, der über die eigentliche Zeit der Radikalisierung hinausgeht und diese rahmt. Im Zentrum dieser Studien steht die Frage nach dem subjektiven Sinn islamistischer Orientierungen und danach, *wie* sich junge Menschen radikalisieren. Statt nach Ursachen, Faktoren und Motiven im Sinne von Rationalisierungen wird hier die Frage nach Sinn- und Relevanzstrukturen sowie Deutungs- und Interaktionsmustern gestellt.

Wenige Forschende haben bisher die Übernahme islamistischer Orientierungen anhand biografiebezogener Interviews rekonstruiert. Erdem Özbek (2011) analysiert Biografien von Personen, die sich dem islamischen Fundamentalismus zugewandt haben. Die wenigen Personen seines Samples, die sich islamistischen Gruppen angeschlossen haben, sind in den 1950er- bis 1970er-Jahren geboren. Die Studie von Ednan Aslan, Evrim Erşan Akkılıç und Maximilian Hämmerle (2018) ermöglicht interessante Einblicke in Biografien junger Männer, die sich islamistisch radikalisiert haben. Die ausführlich dargestellten Auswertungen beruhen lediglich auf drei Interviews, und teilweise ist wenig von den konkreten Fällen abstrahiert worden. Dennoch bieten sie eine aufschlussreiche Typologie von Radikalisierungsfunktionen (vgl. S. 228). Im Sample finden sich allerdings ausschließlich verurteilte, männliche Straftäter mit Migrationsgeschichte und überwiegend muslimischem Hintergrund. Gritt Klinkhammer (2021) hat in einer Feldstudie in einer salafistischen Moschee unter anderem vier biografische Interviews mit jungen Männern geführt und eine biografische Analyse dreier Interviews vor dem Hintergrund diskurstheoretischer Ansätze vorgenommen. Sie verbindet konkrete biografische und diskursive Kontexte, um die Attraktivität salafistischer Orientierungen für die jungen Männer zu erklären (vgl. S. 277), und interpretiert die Orientierungen

vor dem Hintergrund biografischer Erfahrungen im Sinne von spezifischen Gegenerzählungen: als „expression of a counter-discourse to secular modern society“ (S. 305), als „counter-discourse to the social exclusion“ (S. 306) und als „counter-discourse to the unpredictable and unstable secular world“ (ebd.) mit besonderem Bezug zum Absoluten. Salafismus sieht sie als adoleszenten Ausdruck und Lösungsversuch von Orientierungs- und Zugehörigkeitskrisen, die mit der Übernahme der Orientierungen jedoch nicht vollständig aufgelöst werden. Sie betont aber, dass die sozialen und emotionalen Krisen, die mit den Orientierungen verbunden sind, nicht allein durch die Ideologie des Salafismus verursacht würden, sondern gesellschaftlich strukturiert seien (vgl. S. 307). Martijn de Koning (2009) untersucht die Biografien zweier junger niederländischer Frauen, die sich einer salafistischen Bewegung angeschlossen haben. Er rekonstruiert die Übernahme der Orientierungen im Sinne einer Konversion als „individual quest, during which they rebuild their own life-stories in relation to their newly found faith“ (S. 389) und als Abgrenzung sowohl gegenüber der niederländischen Mehrheitsgesellschaft als auch dem traditionellen Islam ihrer marokkanischen Eltern.

Mehrere Studien weisen darauf hin, dass eine Hinwendung zum Salafismus respektive eine Konversion für die jungen Menschen einen *biografischen Neuanfang* bedeute (Akkuş/Toprak/Yılmaz 2020; Aslan/Akkılıç/Hämmerle 2018; Frank/Glaser 2018; Sieckelinck u. a. 2019, 2017; Sieckelinck/Kaulingfreks/de Winter 2015). Ednan Aslan, Evrim Erşan Akkılıç und Maximilian Hämmerle (2018) zeigen, dass sich mit der Hinwendung ein Übergang vom kriminellen ins radikale Milieu vollziehe und sich dies für die Interviewten als biografischer Neuanfang darstelle. Auch andere Studien haben darauf hingewiesen: Ilan und Sandberg zeigen, wie „auf der Straße“ biografisch erworbenes soziales Kapital in Form von „street capital“ ins radikale Milieu hinein mitgenommen und neu gedeutet werden kann (vgl. Ilan/Sandberg 2019). Auch Stijn Sieckelinck, Femke Kaulingfreks und Micha de Winter (2015) zeigen, dass kriminelle Karrieren neu religiös legitimiert werden (vgl. S. 332, 337). Zudem könne die Hinwendung für die jungen Leute einen radikalen Bruch mit alten Verhaltensweisen bedeuten (Sinclair 2010, S. 168; Slootman/Tillie 2006, S. 84). Auch Anja Frank und Michaela Glaser (2018) stellen dar, wie Jugendliche mit dem Anwenden strenger islamischer Regeln auf sich selbst die eigene Lebensführung regulieren.

Eine weitere Funktion besteht laut einigen Studien darin, *Individuationsprozesse und Individualisierung* auf radikale Weise zu ermöglichen (vgl. Frank/Glaser 2020, 2018; de Koning 2009). Zudem könnten mithilfe islamistischer Selbstdeutungen eindeutige Identitäten im Gegensatz zu ausdifferenzierten sozialen Rollen geschaffen werden (van San/Sieckelinck/Winter 2013, S. 279). Die Orientierung an islamistischen Ideologien stelle weiterhin eine Möglichkeit dar, alternative Lebensformen und Bildungswege einzuschlagen und damit eigene biografische Perspektiven zu entwickeln sowie Autonomie

und Selbstwirksamkeit zu erfahren (vgl. Frank/Glaser 2018, El-Mafaalani 2019, S. 80). Solch eine Perspektive kann dann auch darin bestehen, an der Realisierung der Utopie eines Kalifats mitzuwirken (vgl. Frindte u. a. 2016, S. 24). Andreas Zick, Viktoria Roth und Fabian Srowig (2018) interpretieren allgemeiner die sich in einem Chatprotokoll junger Männer dokumentierende Radikalisierung als Ausdruck des Erwachsenwerdens.

Schließlich heben die Studien den *sinnstiftenden Charakter* der Ideologie hervor: Aus der Perspektive der Jugendlichen stelle sich die Hinwendung zum Islamismus als religiös codierte, jugendtypische Sinnsuche dar (vgl. Frank/Glaser 2018, S. 64) und stelle Sinn und Authentizität her (vgl. Aslan/Akkılıç/Hämmerle 2018, S. 228–232). So drücke sich in der Suche nach dem wahren Islam auch eine Suche nach dem wahren Selbst aus (vgl. de Koning 2013b). Johan Roeland u. a. (2010) weisen diesbezüglich auf Gemeinsamkeiten mit anderen, für Jugendliche ebenfalls ansprechende religiöse Bewegungen hin (vgl. auch de Koning 2013b).

Die genannten Studien zeigen auch, dass nur bestimmte Aspekte der religiösen Ideologie in die eigene Selbst- und Weltdeutung integriert werden. Frank und Glaser (2018) betonen, dass mit den unterschiedlichen Funktionen auch unterschiedliche Konzepte des Islams einhergehen; Hans-Jürgen von Wensierski und Claudia Lübcke (2013) verweisen auf die milieuspezifische Bedeutung einzelner Elemente, und für Jamie Bartlett, Jonathan Birdwell und Michael King (2010) zeigen sich Unterschiede bei der Art der Involvierung (vgl. S. 11).

Deutlich wird auch, dass eine Hinwendung zum Islamismus eine zeitlich begrenzte Phase innerhalb der Jugendbiografie sein kann. Mit der Lösung von adoleszenzspezifischen Problemen erübrigt sich in diesen Fällen auch deren radikale Artikulation (Frank/Glaser 2018). Stijn Sieckelinck und Micha de Winter (2015) zeigen, dass viele Ehemalige nicht ihre Ideologie oder Ideale an sich änderten, aber die Art und Weise, wie sie diesen Überzeugungen folgten (vgl. S. 35). Dementsprechend charakterisieren Marion van San, Stijn Sieckelinck und Micha de Winter (2013) Phasen juveniler Radikalität als „a period of passionate experiments with extreme points of view“ (S. 279).

Die Relevanz der familialen, religiösen Sozialisation bei der Hinwendung von Jugendlichen wird in der Radikalisierungsforschung besonders über die jugendtypische Bewegung der Abgrenzung mittels Religion gegenüber der Elterngeneration erklärt. Aladin El-Mafaalani (2014) stellt dar, dass die religiösen Bezüge für Jugendliche, die sich dem Salafismus zugewandt haben, zum Anlass der Abgrenzung und Provokation gegenüber der Elterngeneration genommen werden. „Da die eigenen Eltern nicht streng religiös und teilweise gar keine Muslime sind, wirkt die salafistische Lebensführung auch als Abgrenzung von der eigenen Familie und gegenüber dem gesamten Umfeld“ (S. 357). Erdem Özbek erläutert dies in seiner genannten Studie ganz ähnlich und

kommt zu dem Schluss, dass die fehlende Religiosität der Väter und insbesondere ihre Abwesenheit in der Kindheit und die damit verbundene Ablehnung der Väter Einfluss auf die spätere Hinwendung der Kinder haben. Der Einfluss zeige sich insofern, als eine dem Vater entgegengesetzte religiös-fundamentale Identität angenommen werde (vgl. S. 91). In Familien mit säkularem oder christlichem und jüdischem Hintergrund, so Anja Frank und Michaela Glaser (2020, 2018) biete bereits die Hinwendung zum Islam, erst recht aber zum Islamismus einen maximalen Kontrast. Innerhalb muslimischer Familien knüpften die Kinder einerseits an die Religiosität der Eltern an, überböten diese aber mit ihrem Rigorismus der Auslegung und der Suche nach dem wahren, authentischen Islam und grenzten sich so gegenüber dem als traditionell und inauthentisch bewerteten Islam der Eltern ab (vgl. de Koning 2009). Die in den Familien gelebte traditionelle Religion stelle sich zudem für die jungen Menschen weniger als individuelle Religiosität denn als verbindlicher Werte- und Normhorizont dar (vgl. von Wensierski/Lübcke 2013). Vor diesem Hintergrund lässt sich die Übernahme islamistisch und salafistisch geprägter Orientierungen als Demonstration aktiver, individueller Entscheidungen interpretieren. In diesem Sinne ließen sich auch die Ergebnisse von Studien einordnen, nach denen für Frauen die Romantisierung des Lebens im „Kalifat", die Suche nach einem geeigneten Ehemann und die Vorstellung der wichtigen Position, die sie als Ehefrau und Mutter oder Witwe eines Märtyrers dort einnehmen können, eine wichtige Rolle spielten und diese mit einer selbstermächtigenden Wirkung einhergingen (vgl. Oppetit u. a. 2019; Frindte u. a. 2016, S. 13, 16; Navest/de Koning/Moors 2016). Man könnte dies als Ablösung vom Elternhaus durch einen teilweise milieuspezifisch erwarteten Statuswechsel interpretieren. Auf diese Weise werden milieuspezifische Erwartungen erfüllt und zugleich in der konkreten Ausgestaltung abgrenzend darauf Bezug genommen. In jedem Fall bietet die Ideologie ein spezifisches Idealbild von Familie und geschlechtsspezifischen Rollenvorstellungen (vgl. auch Fritzsche 2022, Navest/de Koning/Moors 2016).

Viele Studien zu islamistischer Radikalisierung stellen Motive heraus, die nicht allein auf biografischer Ebene liegen, sondern auf soziale oder politische Positionierungen verweisen. Gerade diese werden meist als jugendspezifische Motive und Attraktivitätsmomente hervorgehoben. In vielen Studien wird Hinwendung zum Islamismus als Protest gegen Bestehendes und als Möglichkeit zur Provokation interpretiert (El-Mafaalani 2014; de Koning 2013b; Hemmingsen 2010; Sageman 2008). Mit seiner Betonung der Askese ziele der Salafismus damit nicht nur auf Abgrenzung von familialer Religiosität sowie familialen Werte und Normen, sondern auch von einer vom Materialismus und von Dekadenz geprägten westlichen Gesellschaft (vgl. El-Mafaalani 2019; de Koning 2019, 2013b, 2009; Roeland u. a. 2010). El-Mafaalani (2019) charakterisiert den jugendlichen Salafismus dementsprechend als „Provokation der

kollektiven Askese“ (S. 79) und „Provokation der ideologischen Nostalgie“ (S. 81). Neben der Abgrenzung biete der Salafismus eine „nostalgische Perspektive auf Gemeinschaftlichkeit“ (S. 82) und stelle sich damit als eine Lösung globaler Probleme dar, die nicht nur auf individuellen Verhaltensänderungen basiere, sondern auf Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung und die als Emanzipation von den wahrgenommenen „Sackgassen der Moderne“ (S. 85) gelesen werden könne. Vor diesem Hintergrund ist auch das Selbstverständnis junger Islamisten als auserwählte Avantgarde (vgl. de Koning 2013a, 2013b; Hemmingsen 2010, S. 199, 223– 238; Sinclair 2010) zu verstehen. Ann-Sophie Hemmingsen (2010) fasst diesbezüglich zusammen: „This framework transforms individual motivations and needs into shared needs and a greater cause“ (S. 122). Auch Martijn de Koning (2008) betont, wie wichtig der gesellschaftliche Kontext auch bei der Untersuchung individueller Entwicklungen ist: „People do not make choices from a cultural repertoire in a social and cultural vacuum“ (S. 40).

Vielfach wurde zudem darauf hingewiesen, dass die Hinwendung als Reaktion auf wahrgenommene (milieuspezifische) Ungerechtigkeiten zu verstehen sei (vgl. von Wensierski/Lübcke 2013; Slootman/Tillie 2006, S. 84; Wiktorowicz 2006). Für Umut Akkuş u. a. (2020) überblenden die jungen Menschen mit ihrer religiösen Zugehörigkeit die möglichen „herkunftsbedingten, geschlechtsspezifischen, sozialstrukturellen und gesellschaftlichen Benachteiligungen“ (S. 26 f.). Marion van San, Stijn Sieckelinck und Micha de Winter (2013) sowie Stijn Sieckelinck, Femke Kaulingfreks und Micha de Winter (2015) schlagen daher eine pädagogische Perspektive auf radikalisierte junge Menschen als aktive Biografieträger und Mitglieder der Gesellschaft vor, die mit Hilfe von radikalen Ideen sich Selbst und einen Platz in der Gesellschaft suchen.

3.5 Zusammenfassung und offene Fragen

Die meisten Studien zu islamistischer Radikalisierung sind auf die extremen Ausprägungen des Phänomens konzentriert. Biografische, familiale sowie jugendspezifische Aspekte kommen dabei nicht in ihrer Tiefe zum Tragen. Es existieren viele Studien, die statistische Zusammenhänge zwischen biografischen und sozialstrukturellen Faktoren und der Entwicklung extremistischer Einstellungen suchen. Daraus ergibt sich ein Bild der Verteilung verschiedener Merkmale, sozialstruktureller Daten und Einstellungsmuster. Gleichwohl fehlt eine kritische Diskussion über die Operationalisierung von „Radikalisierung“ und „radikalen Einstellungen“ ebenso wie eine Reflexion über die eingenommene Forschungsperspektive und über deren Folgen für die Konzeption der Studien, den Begriff der Radikalisierung und die Interpretation der Ergebnisse.

Ohne die Einbindung der Perspektiven der Jugendlichen selbst werden zudem die Erklärungen der Forschenden zu den Erklärungen der Jugendlichen gemacht (vgl. Dawson 2018). Generell fehlt den meisten Studien empirisches Material, das die Perspektiven der involvierten jungen Menschen in komplexer Weise abbildet, und es gelingt kaum, die Ergebnisse an jugendsoziologische Theorien anzubinden. Die an den Lebenswelten der Jugendlichen orientierten Studien bleiben wiederum in vielen Fällen eher deskriptiv und auf der Ebene der Eigentheorien und Rationalisierungen der Jugendlichen selbst. Damit aber werden zwar juvenile Selbst- und Weltdeutungen paraphrasiert und systematisiert, die Hinwendung zu und Orientierung an islamistischen Deutungsangeboten respektive die Radikalisierung als biografische Entscheidung und die implizite Struktur und Eigenlogik dieser Entscheidung werden jedoch nicht rekonstruiert und erklärt. Aus rekonstruktiver Perspektive ist zu unterscheiden, wie sich Jugendliche einerseits kommunikativ auf etwa von einer Weltanschauungsgruppe formulierte moralische Handlungsnormen und Werthaltungen beziehen und wie sich andererseits dieser Bezug implizit in der biografischen Erfahrung zeigt. Man kann einerseits nicht von den expliziten Theologien oder Regeln islamistischer Akteure auf die Erfahrung und Bedeutung für die Jugendlichen schließen, ohne deren Erfahrung erhoben zu haben, und man kann andererseits die kommunikativen Bezüge – die Rationalisierungen und Eigentheorien – nicht in ihrer biografischen Bedeutung verstehen, ohne diese in Bezug zur Gesamtbiografie und deren impliziter Logik zu setzen. Für unsere Darstellung gilt es deshalb, zunächst die Orientierung am Islamismus bzw. Radikalisierung als Transformationsprozess zu konzipieren, in dem die Selbst- und Weltdeutung in einen religiös-ideologischen Modus schaltet. Dabei entwickeln wir eine funktionale Perspektive und fragen, welche Bedeutung eine solche Umorientierung für Erleben und Handeln hat und welche Probleme damit gelöst werden. Schließlich setzen wir dies in Bezug zu den Besonderheiten und Herausforderungen der Lebensphase Jugend.

4 Islamismus und Jugend aus biografischer und funktionaler Perspektive – Theoretische und methodologische Anschlüsse

4.1 Biografisch-funktionale Betrachtung von Radikalisierung und islamistischer Orientierung

Wir haben beschrieben, dass in der Radikalisierungsforschung im Bereich des Islamismus vor allem Verläufe, Ursachen und Kontextbedingungen untersucht wurden. Die erkenntnisleitenden Fragen sind dabei vor allem, wer sich warum und unter welchen Bedingungen radikalisiert und woran islamistische Radikalisierung zu erkennen sei. In unseren Studien haben wir hingegen zunächst gefragt, *wie* sich Jugendliche islamistischen Deutungsangeboten zuwenden und welche Funktionen der Orientierung am Islamismus in diesem Prozess zukommen. Damit sind die anderen Fragen nicht aufgehoben, sie rücken aber zunächst in den Hintergrund, um den Prozess soziologisch zu verstehen und zu erklären.

Des Weiteren wurde deutlich gemacht, dass es sich bei der Aneignung von islamistischen Orientierungen und bei Radikalisierung um einen Wandel handelt, der in der bisherigen Forschung auf kognitiver und auf Verhaltensebene beschrieben wurde. Man kann einen solchen Wandel auch im Sinne einer Konversion verstehen.[11] Lena Inowlocki (2000) hat in ihrer Forschung Hinwendungs- und Radikalisierungsprozesse im Feld des Rechtsextremismus im Anschluss an Peter L. Berger und Thomas Luckmann in dieser Weise konzeptioniert. Aber auch die Ähnlichkeit der Radikalisierungsmodelle mit dem bereits 1965 entwickelten Konversionsmodell von John Lofland und Rodney Stark (1965) legt einen solchen Vergleich nahe (zum Vergleich s. auch Borum 2012b, S. 19). Julien van den Elzen (2018) konstatiert in diesem Sinne: „Radicalisation can, in our view, be seen as merely a sub-type of religious conversion but not as an entirely different process“ (S. 78). Dabei können wir von der Entwicklung der Konversionsforschung lernen (vgl. Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech 1998). Diese hatte, wie oben für die Radikalisierungsforschung beschrieben, ebenfalls zunächst Verläufe, Ursachen und Kontextbedingungen im Blick. Auch hier wurde anschließend gefordert, die Ebene der Deutungsmuster in wissenssoziologischer oder konstruktivistischer Perspektive zu betrachten. Gleiches wurde oben für die Radikalisierungsforschung herausge-

11 In diesen Abschnitt wurden bereits publizierte Darstellungen aufgenommen, vgl. Frank/Scholz 2022b.

stellt. Deutungsmuster wurden hier im Sinne von „Frames" als kognitive Elemente oder Prozesse betrachtet, durch den Personen die Ereignisse ihrer Welt kausal zurechnen. Monika Wohlrab-Sahr (1998) hat im Zuge ihrer Forschungen zu Konversion zum Islam aber darauf hingewiesen, dass ein solcher Wandel von Weltanschauungen oder Deutungsmustern mehr ist „als ein bloßer Austausch der Rhetorik" (S. 126; vgl. auch 2001, 1999, S. 76–82, 1995a). Denn mit dem Wandel der Art und Weise, sich selbst und die Welt zu interpretieren, ist auch eine neue Weise verbunden, die Handlungsprobleme zu lösen, die sich den Individuen stellen (ebd.). Somit stellt sich die Frage nach der „problemlösenden Kapazität" (Wohlrab-Sahr 1998, S. 127) der neuen Weltsicht: Welche Probleme werden gelöst, welche Situationen neu gedeutet und welche bisherigen Deutungen werden gegen neue ausgetauscht? Auch Ednan Aslan u. a. (2018) betonen in ihrer Studie, dass es nicht nur um das Erkennen von Deutungsmustern gehe, sondern um die Frage, wie diese in subjektive Relevanzsysteme eingebettet seien (S. 34). Es ist eine empirische Frage, „auf welcher Ebene der Wandel stattfindet, wie sich der Wandel auf der symbolischen Ebene zum Wandel der Identität verhält" (Wohlrab-Sahr 1995b, S. 288).

Auf der Ebene der Biografie bedeutet dies, dass Erfahrungen oder Begegnungen mit dem bisherigen Deutungsschema zwar nicht mehr interpretierbar, aber auch nicht ignorierbar sind. Die Frage gilt also den Krisen im alten Deutungsrahmen und den Lösungen, die der neue Deutungsrahmen bietet (vgl. Wohlrab-Sahr 1996, S. 21). Entscheidend in dieser Perspektive ist, dass die für die Person relevante Welt neu organisiert wird und dies Konsequenzen für die soziale Identität hat. Der Wandel kann dabei plötzlich, allmählich oder auch nur vorübergehend sein (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 85). Wie für Konversion dargestellt, vollzieht sich Radikalisierung in diesem Sinne als Rahmenwechsel oder Deutungsverschiebung in Bezug auf die eigene biografische Entwicklung und das eigene Verhalten und „ermöglicht (...) ein Verlassen des Kontextes, aus dem die Probleme resultieren" (Wohlrab-Sahr 2001, S. 202). Besonders für islamistische Radikalisierung gilt dabei, dass diese Art der Problemlösung prekär bleibt (vgl. ebd.).

Damit verstehen wir den Prozess der Radikalisierung bzw. der Übernahme islamistischer Orientierungen zunächst im Sinne eines religiös-weltanschaulichen Wandels, der mit einem Wechsel, der Verschiebung oder der Engführung eines Deutungsrahmens innerhalb der Biografie verbunden ist und auf bestimmte Weltanschauungsgruppen und deren kanonisierte Vorstellungen Bezug nimmt, bei dem aber biografisch relevante Handlungs-, Interaktions- und Beziehungsmuster erhalten bleiben können. In diesem Sinne handelt es sich bei Radikalisierung um eine „Transformation der Weltsicht einer Person und der damit verbundenen Formen konkreter Problemlösung" (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 88). Diese nimmt Bezug auf „einen bestimmten, mit einer Weltanschauungsgruppe assoziierten Kanon im Sinne verbindlicher Wissensbe-

stände“ (ebd.) – in unseren Fällen islamistische Gruppen – und geht mit „persönlichen und sozialen Konsequenzen“ einher, die unter Umständen nur mit „hohen subjektiven Kosten wieder revidierbar sind“ (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 82). Zu dieser Veränderung kann auch eine Konversion zum Islam im Sinne des Erwerbs der formalen religiösen Mitgliedschaft gehören. Entscheidend ist, dass die Jugendlichen ihre Perspektiven auf islamistische Auslegungen engführen und so ihren biografischen Wandel verschärfen.

Damit wird eine funktionale Perspektive eingenommen. Der Vorteil dieser Perspektive liegt zum einen darin, dass so das Spezielle des religiös-weltanschaulichen Wandels in den Blick gerät, während der Fokus auf Faktoren und Einflüsse genau diese Spezifik meist übersieht. Schließlich sind in funktionaler Perspektive immer auch andere Bewältigungsstrategien im Sinne funktionaler Äquivalente denkbar und gedankenexperimentell oder empirisch vergleichbar. Damit wird zugleich vermieden, kausale bzw. zwangsläufige Zusammenhänge zu behaupten. Denn ähnliche Faktoren und Situationen sind immer auch in anderen Zusammenhängen relevant, die nicht zu einer Übernahme dieser Deutungsmuster führen (vgl. Wohlrab-Sahr 1996, S. 21 f.).[12]

Unser Sample zielte auf ein Spektrum von jungen Menschen, die sozial und ideologisch unterschiedlich ausgeprägte Bezüge zum ideologischen Feld des Islamismus haben (vgl. Frank/Glaser 2017, 2018). So sind einige Jugendliche zum Islam konvertiert, andere haben ihren muslimischen Glauben wiederentdeckt, einige haben sich in konkreten Gruppen vor Ort, andere virtuell vergemeinschaftet, einige haben sich kurzzeitig an islamistischen Auslegungen orientiert und andere haben über längere Zeit oder dauerhaft eine neue soziale Identität angenommen. Gemeinsam ist allen Befragten ein radikaler Wandel der eigenen biografischen Konstruktion, der weitreichende und zum Teil nicht intendierte soziale Folgen hatte, und in dem sich ein spezifischer Bezug zum Islam ausdrückte. Im Sinne Martin Riesebrodts (2001) handelt es sich dabei zum einen um eine Form „fundamentalistische[r] Religiosität“ (S. 55), deren Merkmale vor allem in einem „gesetzesethischen Rigorismus“ (S. 53), der „Idealisierung patriarchaler Autorität als gottgewollter Norm“ (S. 54) und einer „weltablehnenden Haltung“ (S. 55) bestehen. Konkret kommt dies in den entkontextualisierenden, dem Anspruch nach wortwörtlichen Auslegungen des Koran und der Überlieferungen des Propheten („ahadith“) zum Ausdruck und dem Versuch, ein „spezifisches Ethos und eine fromme Lebensführung“ (ebd.) mit dem Ziel, „zukünftiges religiöses Heil“ (ebd.) zu erlangen, zu etablieren. Zum anderen zeigt sich in den Fällen aber auch ein unterschiedlicher Grad an Politisierung und Ideologisierung, in der ein Anspruch der gruppenspezifischen und religiösen Haltung auf allgemeine Gültigkeit zum Ausdruck kommt. Konkret wird dabei eine Gesellschaft angestrebt, in der soziale und politische

12 Vgl. auch Martin Riesebrodts (2001) Vorschlag einer „krisentheoretischen Religionsanalyse“ fundamentalistischer Bewegungen, die neben den sozialen Ursachen nach den „kulturellen Leistungen für die Betroffenen“ (S. 51) fragt.

Strukturen nach islamischen Prinzipien ausgerichtet sind, in der Gesellschaft als religiöse Gemeinschaft und gesellschaftliche Ordnung als göttliche Ordnung vorgestellt wird. Im Sinne geschlossener, totalisierender Weltanschauungen enthalten diese Auslegungen zwingende Antworten auf alle Fragen des Lebens.[13] Aus der religiösen „weltablehnenden Haltung" wird dann eine, deren Kritik und Ablehnung sich auf eine konkrete, zu überwindende oder zu bekämpfende Gesellschaft richtet.

4.2 Das Spezifische und das Allgemeine der Radikalisierung zum Islamismus

In Kapitel 3 wurde die Kritik deutlich, dass bisherige Erklärungsversuche von islamistischer Radikalisierung entweder zu unspezifisch oder aber die Befunde zu wenig generalisierbar seien. Wie kann also das Allgemeine von Hinwendungs- und Radikalisierungsprozessen zum Islamismus herausgestellt werden, ohne das Spezifische an dieser Art der Radikalisierung im Hinblick auf den Inhalt, der Verbindung zum Islam und der Attraktivität für Jugendliche aus den Augen zu verlieren? Wie kann eine funktionale Perspektive auf Biografien diesem Anspruch gerecht werden? Dazu bedarf es einiger grundsätzlicher Bemerkungen, mit denen wir an Monika Wohlrab-Sahr anschließen (vgl. Wohlrab-Sahr 1998a, S. 127 f., 1999a, S. 118–122, 1999b, 1996, S. 22).

a) Mit „Motiven" und „Funktionen" sind nicht die subjektiven, vom biografischen Erzähler selbst als Erklärung angeführten Motive und Begründungen gemeint, denn diese liegen auf der Ebene der Rationalisierungen und Eigentheorien. Wir haben hier also, wenn wir von Motiven sprechen, etwas Anderes im Sinn als die meisten sozialpsychologischen und psychologischen Studien. Unter Motiven oder Motivationen verstehen wir Sinnstrukturen, wie sie in der Objektiven Hermeneutik als „latente Sinnstruktur"[14] (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 117–120; Wernet 2006) oder in der Dokumentarischen Methode als Modus Operandi oder generative Formel gefasst werden (vgl. etwa Bohnsack 2007; Nohl 2017). Die Frage ist also weniger, was der Erzähler als sein Motiv nennt, sondern wodurch seine Entscheidungen und Handlungen, seine Selektionen, implizit – und eventuell entgegen eigenen Intentionen – motiviert werden. Wenn wir auf der Ebene der expliziten Rationalisierungen und Deutungen der Biografen bleiben,

13 Zum Begriff Weltanschauung/Ideologie vgl. etwa grundsätzlich Gehlen 2016/1950, Mannheim 1964, Rehberg 2000; in Bezug auf Islamismus bspw. Farschid 2014, 2015; Buschbom 2015, Heisterkamp 2017.

14 Vgl. zu funktionaler Analyse und zu latenten Funktionen Wohlrab-Sahr 1999a, S. 98–118.

so verstehen wir zwar dessen Eigentheorien, aber noch nicht seine Handlungspraxis und deren implizite Logik und Funktionalität.

b) Krisen sind strukturell – wenn in diesem Buch von „Krisen“ die Rede ist, sind damit nicht kritische Lebensereignisse oder psychische Krisen gemeint, die in vielen Studien von den Forschenden als solche identifiziert werden und auf ihren ursächlichen Zusammenhang mit Radikalisierung untersucht werden. Krisen werden hier – auf die wörtliche Bedeutung „Entscheidung“ Bezug nehmend – im Sinne von Handlungs- und Entscheidungsproblemen verstanden, die jede Biografie betreffen und die sich so zuspitzen können, dass daraus psychische oder andere Krisen resultieren. In Bezug auf die Adoleszenzphase als Übergangsphase kann man von strukturellen Krisen des Übergangs (vgl. bspw. Schöll 1992) und damit verbundenen Kontinuitäts- und Inkohärenzproblemen sprechen, darüber hinaus können Biografien aber auch anderweitig Krisen durch Kontinuitätsbrüche aufweisen (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 386). Radikalisierung und Orientierung am Islamismus werden in ihrem funktionalen Bezug zur Krise, als mögliche Lösung dieser Krise betrachtet, auch wenn diese Lösung prekär bleibt oder, im alltäglichen Wortsinne, gar nicht „funktioniert“.

c) Eine funktionale Perspektive unterstellt keine kausalen Zusammenhänge: Sie geht von der Annahme aus, dass es für eine bestimmte Entscheidung ein funktionales Äquivalent gibt (vgl. Wohlrab-Sahr 1996, S. 22, 1999a, S. 117). Wenn Islamismus bspw. als jugendkulturelles Phänomen betrachtet wird, dann könnte man sich andere, ebenfalls in gewisser Weise radikale, jugendkulturell gerahmte Optionen vorstellen. Anhand der Biografie ist dann zu zeigen, wie es zu dieser spezifischen Entscheidung kommt und in welcher Weise sie für den Biografen plausibel ist. Das bedeutet also, bei allen Schritten der Auswertung den Versuch zu unternehmen, die jeweilige Selektivität oder Kontingenz sichtbar zu machen; den Rahmen, innerhalb dessen Problemstellungen auftauchen und Weichenstellungen vorgenommen werden, darzustellen und dabei die religiös-ideologischen Bezüge auf ihre Relevanz für Erleben und Handeln zu prüfen.

d) „Bei Biografien den Ausgangspunkt zu nehmen, bedeutet nicht den Verzicht auf Generalisierung“ (Wohlrab-Sahr 1998, S. 128; vgl. auch 1999a, S. 118–120). Ausgehend von den Einzelfällen und deren Sinnstrukturen werden die Fälle hinsichtlich typischer Strukturen biografischer Probleme und ihrer Lösung durch den religiös-ideologischen Wandel sowie auf der Ebene der Struktur der religiös-ideologischen Konzepte verallgemeinert (vgl. Wohlrab-Sahr 1996, S. 22). Anschließend kann man nach gruppen- und milieutypischen Erfahrungshinter-

gründen und Funktionen fragen: Die einzelnen Biografien, Konstellationen und Krisen sind zwar einzigartig, sie liefern aber konkrete Beispiele für typische Probleme, die sich einer spezifischen Gruppe Adoleszenter stellen; es zeigt sich die konkrete Erfahrung von und der Umgang mit gruppen- oder milieutypischen Problemlagen. Schließlich lässt sich noch genereller fragen: Auf welches allgemeine, gesellschaftliche Problem verweisen islamistische Orientierungen und Radikalisierung und wie wird es artikuliert und gelöst? Es geht also nicht nur um die individuelle Biografie, sondern um den „Zusammenhang von biografischer Identität und kollektiven Symbolsystemen" (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 119).

e) Wir vergleichen Biografien. Bei einem Vergleich stellt sich die Frage, was das zu vergleichende Dritte zwischen den Vergleichsobjekten sein soll. In diesem Buch sind dies die unterschiedlichen Funktionen islamistischer Orientierungen für die Biografie im Kontext der Jugendphase und die damit verbundenen religiös-weltanschaulichen Konzepte.

4.3 Subjekt, Gruppe und Gesellschaft als Dimensionen von Radikalisierungsprozessen und islamistischen Orientierungen

Bei der Darstellung des Forschungsstandes in Kapitel 3 wurde deutlich, dass sich die Frage stellt, wie die individuelle, subjektbezogene Ebene, die Ebene konkreter sozialer Gruppen und Vergemeinschaftung und die Ebene von Sozialstruktur und gesellschaftlichen Diskursen in Radikalisierungsprozessen miteinander verbunden sind. Wie greifen diese Ebenen ineinander? Wir nutzen hier Karl Mannheims (1980/1922–1925) Einsichten zu „Kollektivvorstellungen". Danach fallen diese einerseits nicht mit dem „Erlebnisverlauf des einzelnen Individuums" (S. 236) zusammen und haben so für das Individuum den Charakter der Äußerlichkeit oder des Dinghaften, des Überindividuellen. Gleichwohl schließen diese über die *gemeinsame* – oder kollektive – *Bedeutsamkeit* an die Individuen beziehungsweise an deren gemeinsame Erfahrungsräume an (vgl. auch Bohnsack 2014, S. 42 f., Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 361–363). Der Bezug auf diese Ebenen lässt sich so auch in einer Biografie rekonstruieren.[15] Der vorgeschlagene funktionale Zugang kann, in Anlehnung

15 Auch aus den Grundannahmen der Objektiven Hermeneutik lässt sich die Verbindung der Ebenen konkret auf den Einzelfall, die Biografie herstellen. Die Annahme lautet, dass wir in einen Kontext von uns objektiv gegenüberstehenden sozialen Regeln eingebunden sind und

an Monika Wohlrab-Sahr, auf alle drei Ebenen bezogen werden (vgl. Wohlrab-Sahr 1998, S. 127 f., 1999a, S. 118–120).

a) Auf individueller Ebene stellen sich die Fragen: Was ist das biografische Problem, das mit Hilfe der Orientierung am Islamismus gelöst wird? Wie wird eine neue biografische Ordnung hergestellt? Wie werden alte Probleme neu gedeutet?
b) Bezogen auf die Bedeutung konkreter Vergemeinschaftung lässt sich fragen, welche Bedeutung die Orientierungen für konkrete Gruppen oder soziale Milieus haben und auf welche gemeinsamen Erfahrungshintergründe sie verweisen.
c) Bezogen auf eine allgemeinere Ebene von Gesellschaft lautet die Frage: Auf welche „problematischen Entwicklungen der soziokulturellen Realität" (Wohlrab-Sahr 1998, S. 127, 1999a, S. 118) verweist die Orientierung? Inwiefern kann ein in diesem Zusammenhang entstandenes (biografisches) Problem mit einem anderen religiös-weltanschaulichen Paradigma gelöst werden? Dabei ist die Frage nicht nur, ob sich Jugendliche in Form islamistischer Orientierungen auf „Ideen und Normen des kulturellen Systems Islam" (Franz 2013b, S. 264) beziehen, sondern auch in welcher Weise, also wie sie dies tun und in welchem Kontext dieser Bezug stattfindet, beispielsweise in Auseinandersetzung mit Familienangehörigen, mit Gleichaltrigen oder signifikanten Anderen innerhalb von Institutionen wie Schule und Universität. An Fragen der sozialen Einbettung von Radikalisierungsprozessen wird damit im Sinne einer symbolisch-interaktionistischen Perspektive angeschlossen, die Individuen in ihrer jeweiligen Wirklichkeit begreift und die auf den interaktiven Herstellungsprozess von Wirklichkeit fokussiert.

auf diesen Bezug nehmen, ohne uns diesen Vorgang und diese Regeln ständig zu vergegenwärtigen. Das heißt also, dass sich in dem, was jemand sagt oder tut, etwas dokumentiert, das über die Intention und den subjektiv gemeinten Sinn des Verfassers hinausgeht und im Zusammenhang mit allgemeinen sozialen Sinnstrukturen steht. Hier liegt die Interaktion mit dem gesellschaftlichen Kontext in der Verbindung der beiden Sinnebenen des subjektiven und objektiven oder latenten Sinns. Darin liegt schließlich auch die Möglichkeit der Verallgemeinerung. Die zu analysierende Struktur bildet sich nämlich im Zusammenhang, im „Austausch" mit der allgemeinen gesellschaftlichen, sozialen Struktur: Auf etwas Allgemeines, wie gesellschaftliche Bedingungen und Regeln lässt sich vom Einzelfall insoweit schließen, als seine spezifische Wirklichkeit eine Aktualisierung von objektiven Möglichkeiten aus dem Möglichkeitshorizont bedeutet. Was also analysiert wird, ist der Selektionsvorgang vor dem Hintergrund allgemeiner Bedingungen (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 311–319; siehe auch unsere Erläuterungen zu den Methoden, Kapitel 5).

4.4 Struktur und Bedeutung der Jugendphase – Jugend als soziokulturelle Realität

Wie ist die soziokulturelle Realität von Jugendlichen aus der Perspektive der Jugendforschung aufgebaut? Wie wir gezeigt haben, wird in den vorhandenen Studien zwar eine bestimmte Altersgruppe beschrieben, und es werden Selbstdeutungen der Jugendlichen dargestellt; ebenso wird zwar allgemein ein Zusammenhang von Radikalität und spezifischen Herausforderungen in der Jugendphase behauptet, und es werden jugendspezifische Attraktivitätsmomente der islamistischen Deutungsangebote genannt – jedoch werden Empirie und jugendsoziologische Theoriebildung kaum verknüpft. Vera King und Hans-Christoph Koller (2009) haben im Kontext ihrer Forschung darauf hingewiesen, dass in der Jugendforschung generell Jugend „oft rein deskriptiv" (S. 17) gefasst werde und Theoriebildung in diesem Bereich defizitär sei (vgl. auch Ecarius 2012a). Im Folgenden geht es deshalb darum, einige Kernpunkte jugendtheoretischer Konzepte aufzuzeigen, die die Fragen an das empirische Material für die nachfolgende, biografisch-funktionale Auseinandersetzung schärfen.

In der erziehungswissenschaftlichen und soziologischen Jugendforschung werden einige generelle Merkmale, Funktionen und Erwartungen beschrieben, die mit der Jugendphase verbunden sind und die auch für das Verstehen, warum Islamismus für Jugendliche interessant sein kann, einen wichtigen Kontext bilden. Zu den Entwicklungsaufgaben in der Jugendphase gehören besonders die Entwicklung einer eigenen Identität und einer biografischen Ordnung. Jugendliche stehen vor der Aufgabe, individuelle und biografisch relevante Perspektiven hinsichtlich Beruf, Partnerschaft und Familie zu entwickeln. Damit geht einher, dass sich die Jugendlichen zunehmend vom Elternhaus ablösen, dass Gleichaltrige auch für die Alltagsstrukturierung und Lebensführung immer wichtiger werden, und dass sich Lebensbereiche und soziale Rollen ausdifferenzieren.

Mit diesen Merkmalen sind strukturelle Krisen und Dilemmata verbunden: Die jungen Menschen müssen sich zum einen individuieren und zum anderen erfolgreich sozial integrieren (vgl. u. a. Kilb 2015; von Wensierski 2012; Wischmann 2010; King/Koller 2009). Auf der einen Seite gehört zur erfolgreichen Individuation eine wahrnehmbare Abgrenzung bzw. Grenzziehung gegenüber der eigenen Familie und auch innerhalb des weiteren sozialen Umfelds und Peer-Umfelds, auf der anderen Seite geht es darum, familiale Bindungen aufrecht zu erhalten und sich im weiteren Umfeld erfolgreich sozial zu integrieren. Vera King (2013) hat zudem darauf hingewiesen, dass Adoleszenz ein Individuationsprozess sei, in dem Jugendliche einerseits um Anerkennung ringen, sich aber gleichzeitig von der Anerkennung anderer befreien müssten.

Individuation gelinge in dem Maße, wie es Adoleszente aushalten können, gerade in ein Anerkennungsvakuum einzutreten, die damit verbundenen Schmerz-, Einsamkeits- und Verlustempfindungen zu ertragen und diese Erfahrung produktiv zu wenden. Auch die Konzeption der Jugendphase als Moratoriumsphase im Anschluss an Erik H. Erikson (2017/1973)[16] enthält diese Spannung: Dabei sind junge Menschen von bestimmten gesellschaftlichen Verpflichtungen in gewisser Weise zum Experimentieren freigestellt, andererseits aber doch mit der Erwartung konfrontiert, sich früher oder später selbst zu finden und gesellschaftlich zu positionieren.

Diese spezifischen Aufgaben sind nicht per se gegeben. Sie stellen normative Anforderungen an Jugendliche in unserer gegenwärtigen Gesellschaft dar und sind damit auch Ausdruck intergenerationaler Erwartungen, Verständigungsprozesse und Machtverhältnisse, und sie existieren vor dem Hintergrund historisch kontingenter Norm- und Wertehorizonte (vgl. King/Koller 2009). Sie spielen zudem auf unterschiedlichen Ebenen – auf individuell-biografischer, auf familialer sowie auf gesellschaftlicher Ebene – eine Rolle.

So kommen die genannten Anforderungen *erstens* auf individuell-biografischer Ebene zum Tragen. Identität entwickelt sich in Auseinandersetzung mit signifikanten Anderen als biografische Relevanz- und Ordnungsstruktur und ist mit dem Prozess der Biografisierung – bei dem das bisherige Leben bilanziert, Vorstellungen zum zukünftigen Leben entwickelt und Fragen nach dem „Woher und Wohin" gestellt werden – verbunden. Unter dem diversifizierenden Einfluss pluralisierter Lebensstile und -entwürfe auf die Identitätskonstruktionen und Individuierung müssen Deutungsmuster gefunden werden, die unterschiedliche Erfahrungen in einer differenzierten Gesellschaft integrieren und sinnvoll erscheinen lassen (vgl. Wohlrab-Sahr 2006, 1995). Individuation und Identitätsbildung heißt also zunächst, eine biografische Relevanzstruktur auszubilden und eine eigene Biografie als kohärente und kontinuierliche „Gesamtordnung" zu konstruieren, die mit der „Welt" sinnvoll verbunden wird (vgl. Wohlrab-Sahr 2001). Es handelt sich dabei um einen selbstreflexiven Prozess in Auseinandersetzung mit signifikanten und generalisierten Anderen (vgl. u. a. Sikkens u. a. 2017; Ecarius 2012b; Wohlrab-Sahr 2006; Schöll 1995; Mead 1973).

Im Hinblick auf diese Anforderungen ließe sich bereits eine Interpretation anstellen: Die Orientierung am Islamismus und Salafismus ist Individuation und Biografisierung unter Rekurs auf eine religiös-ideologische Logik (vgl. Wohlrab-Sahr 1995, S. 15). Hier zeigt sich zum einen die lebensgeschichtlich ordnende und reflexive Funktion von Religion für Biografisierung (vgl. Wohlrab-Sahr/Frank 2018), und dies kommt nicht zuletzt in der kommunikativen Gattung der Konversionserzählung als einer des (radikalen) biografischen

16 Vgl. dazu bspw. das „psychosoziale Moratorium" bei Erikson (2017/1973), ein milieuspezifisches Bildungsmoratorium bei von Wensierski (2012) oder den Bildungs- und Entwicklungsraum bei King (2013), vgl. auch Göppel (2019).

Wandels zum Ausdruck (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 67–76; Ulmer 1988). Zum anderen bieten gerade islamistische respektive salafistische Orientierungen als Ideologien mit Totalitätsanspruch eine solche „Gesamtordnung“, innerhalb derer Biografie- und Persönlichkeitskonzepte zum einen klar umrissen und zum anderen transzendent – also sinnstiftend – verankert sind, und die damit im Kontrast zu den vielen verschiedenen – als kontingent erscheinenden – Konzepten der gegenwärtigen Gesellschaft stehen.

- Auf dieser Ebene stellt sich die Frage, in welcher Weise islamistische Orientierungen möglicherweise problematische Erfahrungen im Bereich der Individuation und Biografisierung zum Ausdruck bringen, die mit ihrer Hilfe bearbeitet werden.

Zweitens betreffen die genannten Herausforderungen die familiale Ebene. Mit Blick auf Generationenbeziehungen geht es um eine Balance zwischen individuellen Neuanfängen und familialer Anschlussfähigkeit. Adoleszente müssen, so Christel Gärtner (2013), „eigene Antworten für ein gelungenes Leben generieren (...), in die sie die mit ihrem Herkunftsmilieu verbundenen Haltungen und Deutungen integrieren“ (S. 213). Gerade im Zuge der Forschung zu religiösen und islamistischen Einstellungen bei Jugendlichen mit muslimischem familiären Hintergrund wurde argumentiert, dass sich Ablösungsprozesse hier besonders konfliktreich gestalten würden, weil sich hier traditionell und religiös orientierte Werte und Normen der Familien mit denen der westlich orientierten, jugendlichen Lebenswelten reiben (vgl. Kilb 2015, S. 19; von Wensierski 2012, S. 217).[17] Rainer Kilb (2015) sieht in salafistischen Orientierungen dementsprechend den Versuch, „der Wertediffusität durch radikale soziale Orientierungssuche etwa in totalitären Ordnungssystemen oder über streng dualistische Denksysteme zu begegnen“ (S. 19). Nun gibt es unter den islamistisch und salafistisch orientierten Jugendlichen aber auch zum Islam Konvertierte, Jugendliche also, die keinen muslimischen Hintergrund haben. Der Rekurs auf islamistische Angebote scheint also auch in säkular oder anderweitig religiös geprägten Familien eine Rolle zu spielen. Entscheidend ist an dieser Stelle lediglich, dass sich Jugendliche mit diesem Rekurs auch auf andere Generationen beziehen. Generationaler Wandel ist – jedenfalls in unserer derzeitigen Gesellschaft – per se ein Phänomen von Abgrenzung und Integration, Kontinuität und Wandel. Denn familiale Generationen nehmen in unterschiedlicher Weise am Prozess gesellschaftlichen Wandels teil. Die „biografischen Entscheidungen und Deutungen der älteren Generationen [schaffen] für die

17 Allerdings werden in diesen Studien Sinn- und Milieuzusammenhänge aus den sozialstrukturellen Lagen heraus abgeleitet, ohne genauer die Strukturen der Erfahrungsbildung und habituelle Übereinstimmungen zu untersuchen, die einen Milieuzusammenhang im Sinne eines konjunktiven Erfahrungsraumes erst empirisch zeigen können. Kritische Diskussion, differenziertere Forschung und Vergleiche finden sich beispielsweise bei Franz 2013a, b; Bohnsack/Loos/Przyborski 2001; Bohnsack/Nohl 2001a, b.

nachfolgenden Generationen soziale ‚Fakten', zu denen sich diese (...) ins Verhältnis setzen müssen" (Wohlrab-Sahr 2005, S. 146). In Familien, die von Erfahrungen von Migration oder Systemtransformationen geprägt sind, kann sich dieses „ins Verhältnis setzen" insofern verschärfen, als politische und soziale Hintergründe der älteren Generationen für die jüngeren stärker „veraltet" oder „fremd" erscheinen können und möglicherweise gesellschaftlich diskreditiert sind. Die Dynamik generationalen Wandels kann also unter den Bedingungen von Systemumbrüchen und Migrationsprozessen deutlicher zutage treten und konfliktreicher sein. Ebenso können aber auch schwierige Familienkonstellationen diese Dynamik verschärfen und Ablösungsprozesse prekär werden lassen.

- Wenn Orientierungen am Islamismus in dieser Dynamik zwischen Ablösung von und Anschluss an die älteren Generationen, zwischen familialer Integration und persönlicher Individuation als Mittel intergenerationaler Bezugnahme ins Spiel kommen, so stellt sich auf dieser Ebene die Frage, wie Probleme von Abgrenzung und Anschluss mithilfe islamistischer Orientierungen artikuliert und gelöst werden.

Drittens spielen die Herausforderungen auf der Ebene der Vergemeinschaftung in Peer-Zusammenhängen eine Rolle. Mit Blick auf Peer-Beziehungen besteht die Balance zwischen erfolgreicher Individuation und sozialer Vergemeinschaftung. Peers „sind vor allem im Hinblick auf die Hervorbringung und Verwirklichung neuer Antworten wichtig, sie bestärken die Evidenz von neuen Erfahrungen und Überzeugungen" (Gärtner 2013, S. 213). Mit der zunehmenden Bedeutung der Peers werden auch jugendkulturelle Symbolwelten wichtiger und Alltagswelten über diese strukturiert, und es kommen mit dem Peer-Umfeld zusammenhängende, milieuspezifische Normen- und Wertehorizonte stärker zum Tragen. Barbara Stauber (2012) hat zudem auf die Bedeutung juveniler, szenespezifischer Selbstinszenierungen hingewiesen, die auch für Jugendliche jenseits des personellen Kerns von Szenen wichtig sind: „Zu vermuten ist, dass diese Selbstinszenierungen eine große Bedeutung für die Bewältigung und Gestaltung der Anforderungen an junge Frauen und Männer in ihren Übergängen ins Erwachsensein haben. Für Szenegänger scheint dies ohnehin der Fall zu sein, anzunehmen ist jedoch, dass auch szenefernere Jugendliche, denen im Kontext globalisierter Jugendkulturen jederzeit der Rückgriff auf symbolische Versatzstücke aus jugendkulturellen Szenen offen steht, hiervon profitieren" (S. 53).

- Hier ist die Frage, in welcher Weise die Orientierungen für spezifische Gruppen von Jugendlichen kollektiv bedeutsam werden.

Die Bedeutung von Jugendszenen über den Szenekern hinaus verweist *viertens* darauf, dass sich die genannten Herausforderungen und Spannungen auch auf

einer allgemeineren gesellschaftlichen Ebene wiederfinden. Jugendliche entwickeln eine soziale Identität und positionieren sich gesellschaftlich. Mit der Eigenständigkeit der Jugendphase wird gesellschaftlich gesehen ein Experimentierraum gegeben, in dem Jugendliche Identitäten ausprobieren können und sollen, die jenseits des Mainstreams sind und die Gesellschaft herausfordern (vgl. Sieckelinck/Kaulingfreks/de Winter 2015, S. 337). Zugleich sind aber diese Abgrenzungsangebote im Falle bspw. des Salafismus hoch sensibel in Bezug auf demokratische Grundprinzipien unserer Gesellschaft und betonen dadurch das Eigene (vgl. Kilb 2015, S. 23). Auf dieser Ebene besteht das Dilemma, dass Gesellschaft einerseits hochindividuelle und innovative Entwicklungen erwartet, gleichzeitig aber auf deren erfolgreiche Integration angewiesen ist, und jugendliche Dynamiken zugleich zugelassen und unterstützt sowie kanalisiert oder blockiert werden müssen (vgl. Kilb 2015, S. 18). Die oben angesprochene jugendkulturelle Selbstinszenierung stellt in dieser Hinsicht eine Handlungspraxis dar, so Barbara Stauber (2012), mit der Jugendliche ihre Handlungsfähigkeit erproben: „unter immer neuen Kontextbedingungen, in wechselnden, manchmal aber auch über Phasen hinweg konstant bleibenden Selbstdarstellungen, d. h. durch Bewegungs-, Körper-, Kleidungs- und Sprachspiele. Kollektiv bilden sie szenebezogene soziale Umgangsformen aus, wie Begrüßungs-, Beschimpfungs- oder Berührungsrituale“ (S. 53). Sie beziehen sich dabei auf „virtuelle oder reale Kollektive“ (ebd.). Die Jugendlichen stehen dabei in der Spannung zwischen eigener Positionierung und gesellschaftlicher Normierung.

- Die Fragen auf dieser Ebene lauten: Welche Erfahrungen der soziokulturellen Realität von Jugendlichen kommen in islamistischen Orientierungen und Symboliken zum Ausdruck, und wie werden sie bearbeitet?

Islamistische Radikalisierung verstanden als biografische Entscheidung junger Menschen ist damit immer vor dem Hintergrund interaktiv verbürgter – familialer, peer-geprägter, gesellschaftlicher – Normen- und Wertehorizonte zu verstehen. Die Suche nach unverwechselbarer Identität und sozialer Teilhabe zugleich stellt dabei alle Jugendlichen vor Herausforderungen (vgl. Gärtner 2013). In dieser Hinsicht ist die Adoleszenz strukturell krisenhaft. Dabei kann es sich einerseits um konkrete, persönliche Krisenerfahrungen handeln: So können die mit Identitätssuche verbundenen Reflexionsprozesse als krisenhaft erfahren werden, Vergemeinschaftung kann misslingen, die Ablösung vom Elternhaus erschwert sein. Andererseits kann die Adoleszenz als Übergangsphase selbst als Krise bezeichnet werden, insofern sich aus ihrer Struktur heraus Handlungsprobleme ergeben, auf die Jugendliche in irgendeiner Weise reagieren und die sie artikulieren. Sowohl der existenzielle Charakter der Probleme, die sich aus den dargestellten Entwicklungsaufgaben ergeben als auch krisenhafte Erfahrungen im Zuge der Lösung dieser Probleme bieten einen Bezugspunkt für religiöse und religiös-ideologische Logiken. So sind „die in der

Adoleszenz zu lösenden Probleme (...) Anlaß für Jugendliche und junge Erwachsene, Sinnfragen zu stellen und religiöse Thematiken zu bearbeiten“ (Schöll 1995, S. 221). Im Kontext juveniler Identitätssuche kann bspw. die Suche nach Sinn als religiöse Suche stattfinden. Durch ihre lebensgeschichtlich ordnende und reflexive Funktion können mithilfe von Religion „existentielle Fragen die eigene Identität, Herkunft und Zukunft betreffend“ (Gärtner 2013, S. 214) beantwortet werden. Reale oder virtuelle Vergemeinschaftung mit bestimmten religiösen Gruppen können sich auf Probleme von Zugehörigkeit und sozialer Positionierung beziehen. Anhand des empirischen Materials wird dann zu zeigen sein, in welcher Weise gerade islamistische Orientierungen auf diese Probleme und Herausforderungen antworten.

5 Methoden

5.1 Autobiografische Erzählungen als Zugang zu subjektiven Wirklichkeiten

Wir haben betont, dass Radikalisierung einen komplexen Prozess darstellt, dieser bisher aber zu wenig aus der Perspektive der Akteure untersucht wurde. Daher liegt es nahe, Datenmaterial zu generieren, welches das subjektive Erleben prozesshafter Wirklichkeit protokolliert und in dem sich Situationen und Konflikte abbilden, die über den Fokus auf den Radikalisierungsprozess bzw. die Orientierung am Islamismus hinausgehen, letztere aber erst lebensgeschichtlich einbetten. Dafür bietet sich das autobiografische Interview an (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021; Rosenthal 1995; Schütze 1987, 1983). Im biografisch-narrativen Interview fordern die Forschenden die Interviewten auf, ihre Lebensgeschichte zu erzählen. Sie hören ihnen solange zu, bis sie ihre Geschichte beenden. Ziel ist, dass die Befragten ihre Lebensgeschichten innerhalb ihres eigenen Relevanzsystems entfalten können. Das Interesse liegt damit auf der Erhebung und Erforschung *aller Erfahrungen*, die für Jugendliche relevant sind und die sie uns in narrativen Interviews erzählen. In den beiden dem Buch zugrundeliegenden Studien wurden Interviews sowohl mit jungen Menschen geführt, die sich im Feld des Islamismus bewegten als auch mit Angehörigen und Freundinnen und Freunden von Involvierten. In diesem Buch stehen allerdings allein die autobiografischen Erzählungen der Jugendlichen im Mittelpunkt. Islamistische Orientierungen und Phasen der Einbindung werden in den Erfahrungs- und Erlebnisdimensionen der Jugendlichen, die sich in der erzählten Lebensgeschichte widerspiegeln, rekonstruiert, zu äußeren Strukturen und Lebensverlaufsdaten ins Verhältnis gesetzt und im Kontext der biografischen Gesamtgestalt analysiert.[18] Es geht dabei um die sinnlogische Strukturiertheit der in der biografischen Erzählung protokollierten Selbst- und Weltdeutungen und Lebenspraxis. Wir verbinden die Frage danach, was in einem Leben geschehen ist und wie dies vom jeweiligen Biografieträger erzählt und gedeutet wird, mit dem thematischen Fokus auf islamistische Orientierungen in der Jugendphase. Ausgehend vom Verstehen der Handlungsentscheidungen und Erlebnis- und Erfahrungsaufschichtung des Biografieträgers fragen wir, in welcher Weise islamistische Orientierungen für die Jugendlichen biografisch funktional und subjektiv plausibel werden. Im Mittelpunkt steht also die sinnstrukturelle Verknüpfung der Bewältigung eines biografischen

18 Zur handlungs- und interaktionstheoretischen, erzähltheoretischen und sprachsoziologischen sowie methodologischen Fundierung vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 106–118, 285–311; Bohnsack 2007; Schütze 1983, 1987.

Problems mit seiner Symbolisierung und Lösung (vgl. Wohlrab-Sahr 1996, S. 20). Auf diese Weise kommt auch das Verhältnis von biografischer Kontinuität und Wandel in den Blick: Der Wechsel von Deutungsrahmen für biografische Ereignisse und das eigene Leben wird im Verhältnis zu lebensgeschichtlich entstandenen Strukturen betrachtet (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 387–389; Dreier 2017).

5.2 Zugang zum Forschungsfeld, Kontaktaufnahme und Sampling

In Kapitel 3.1 wurde auf die Verengung vieler Untersuchungen auf (meist männliche) Straftäter und damit auf extreme Handlungsformen hingewiesen und die spezifische Selektivität der dabei entstandenen Samples kritisiert. Damit ist die Frage verbunden, nach welchen Kriterien jeweils ein Sample ausgewählt wird: In welcher Hinsicht ist ein Fall für eine Studie einschlägig? Ziel unserer Studie war es, junge Menschen zu erreichen, die unterschiedliche Bezüge zum ideologischen Feld des Islamismus hatten, und die in ihren Orientierungen unterschiedlich „weit“ gegangen waren. Es ging dabei zunächst nicht darum, den Fall sicherheitspolitisch, rechtlich oder pädagogisch vorab einzuordnen. Die Einschätzung einer Handlung als Straftat oder Fragen der Gefährlichkeit einer Person sind Einschätzungen aus juristischer bzw. sicherheitspolitischer Perspektive, die Diagnose einer „schwierigen“ Entwicklung oder das Feststellen eines Beratungsbedarfs sind Einschätzungen aus entwicklungspsychologischer oder pädagogischer Perspektive innerhalb der jeweiligen gesellschaftlichen Normalitätsunterstellungen und Normen. Damit sind diese Situationsdefinitionen und ihr Geltungscharakter nicht per se suspendiert, und es geht uns nicht um die Dekonstruktion dieser Situationsdefinitionen. Vielmehr geht es um eine Rekonstruktion und soziologische Interpretation der Situation im Sinne der rekonstruktiven Sozial- und Jugendforschung. Dafür braucht es einen eigenen Bezugsrahmen.[19]

Wenn es wie hier also um jugendliche Hinwendung zu islamistischen Orientierungen als Prozess gehen soll, dann kann die Bestimmung von Radikalität nicht nur von außen bspw. anhand objektiver Daten wie der Verurteilung wegen einer als islamistisch eingeordneten Straftat erfolgen. Gleichwohl knüpft

19 Wie im Vorwort beschrieben, wurden die Studien an der „Arbeits- und Forschungsstelle Demokratieförderung und Extremismusprävention“ in der Fachgruppe „Politische Sozialisation und Demokratieförderung“ am Deutschen Jugendinstitut (Außenstelle Halle) durchgeführt und vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) innerhalb des Bundesprogramms „Demokratie leben!“ gefördert. Auch dieser Rahmen impliziert eine Perspektive, eine „Haltung“ zum Phänomen, die wir als Forscherinnen reflektieren müssen, und er bestimmte unsere Zugangsmöglichkeiten zum Feld.

Forschung unvermeidbar an die bestehenden Diskurse und Kategorien an, denn sie muss gezwungenermaßen auf soziale Differenzkategorien wie „Radikalisierte“ zurückgreifen.

Aus diesen Gründen waren unsere Aufrufe zum Interview sehr offen gehalten. Dabei wurde den Akteuren im Feld selbst überlassen, wie sie sich zur Kategorie „radikal“ in Bezug auf den Islam einordnen. Ob sich Akteure damit auch selbst beschreiben und in welcher Weise diese Kategorie für sie plausibel ist, ist eine Frage der Empirie, wie sie in einem autobiografisch-narrativen Interview erhoben wird. Auch Radikalität selbst wird damit zu einer empirischen Frage und nicht bereits vorab endgültig definiert. Entscheidend ist zudem, dass die jugendliche Aneignung islamistischer Angebote und die Orientierung an entsprechenden Szenen nicht von vornherein als Zeichen von Radikalisierung im Sinne einer Entwicklung hin zum Extremismus oder Terrorismus und Radikalität nicht als dessen Vorstufe gelesen wird, wie wir im Vorwort und in Kapitel 3 problematisiert haben.

Die Aufrufe sollten also jungen Menschen mit unterschiedlichen Bezügen die Möglichkeit geben, sich angesprochen zu fühlen:

> „Das Deutsche Jugendinstitut beschäftigt sich mit Themen rund um die Lebenswelten von Jugendlichen, junge Erwachsenen und Familien. In unserem aktuellen Forschungsprojekt interessieren wir uns für die Lebensgeschichten von Jugendlichen, die sich sehr stark mit dem muslimischen Glauben beschäftigen oder beschäftigt haben und sich dabei auch (zeitweise) für radikalere Formen und Gruppen interessiert haben. Uns ist auch die Sicht der Familienmitglieder und enger Freunde wichtig. Unsere Forschung soll dazu beitragen, Beratungs- und Unterstützungsangebote zu verbessern. Wenn Sie bereit wären, uns Ihre Geschichte zu erzählen oder sich über uns informieren wollen, melden Sie sich unverbindlich per WhatsApp, SMS, E-Mail oder Anruf.“

Das gesamte Datenmaterial der beiden Studien umfasst 14 Interviews: 8 biografische Interviews mit jungen Menschen, die unterschiedlich stark in die islamistische Szene involviert waren oder sind. Dazu gehörten vier junge Männer und eine junge Frau, für die islamistische Orientierungen unterschiedlich lange handlungsleitend wurden und die sich virtuell oder real in salafistischen Gruppen vergemeinschaftet hatten, jeweils ein wegen versuchter Ausreise in das syrische Kampfgebiet und ein als Syrienrückkehrer verurteilter junger Mann sowie eine Konvertitin als Kontrastfall. Zudem wurden ein Interview mit dem Bruder eines Involvierten, eine Gruppendiskussion mit jungen Mädchen, die an einem Projekt einer Beratungsstelle im Bereich religiös-weltanschauliche Radikalisierung teilnahmen, und zwei beziehungsgeschichtliche Interviews mit der Mutter und dem Stiefvater eines involvierten Jugendlichen geführt. Zur Erweiterung des Samples und zum Vergleich konnte auf zwei Interviews aus anderen Projekten zurückgegriffen werden (eine Übersicht der Fälle befindet sich in Anhang).

Die Ansprache erfolgte mithilfe professioneller Akteurinnen und Akteure pädagogischer Projekte (bspw. Beratungsangebote), über Institutionen wie Ministerien und Justizvollzugsanstalten sowie über private Kontakte und Aufrufe in sozialen Medien. Diese Zugänge bestimmen u. a. die Selektivität des Samples: So finden sich im Sample fast ausschließlich junge Erwachsene, die sich wieder von radikalen Gruppen distanziert haben bzw. solche, die ausreichend soziale Bezüge in ihrem sozialen Umfeld über radikale Akteure hinaus haben. Ein direkter Zugang zu aktiven Mitgliedern radikaler Gruppierungen bspw. im Rahmen von Moscheegemeinden ist uns im zeitlich begrenzten Rahmen der Projekte nicht gelungen. Zugleich geht das Sample aber über den beschriebenen engen Fokus auf Straftäterinnen und Straftäter und die extremsten Handlungsformen hinaus und bildet ein Spektrum von unterschiedlichen Graden des Involviertseins sowohl in zeitlicher als auch ideologischer Hinsicht ab.

Die Samplingstrategie folgte dem Schneeballprinzip und dem theoretischen Sampling. Fallzahl und Systematik der Interpretation entscheiden sich beim *Theoretical Sampling* im Sinne der Sampling- und Theoriebildungsstrategien der Grounded-Theory-Methodologie durch das erhobene Material und dessen Strukturmuster (vgl. Strauss 1998). Nach den Kriterien des Theoretical Sampling stellen Erhebung und Auswertung einen ineinandergreifenden Prozess dar, bei dem Fallauswahl, Interpretation, Generalisierung und erneute Fallauswahl nach Maßgabe der „theoretischen Sättigung" und im Hinblick auf die (minimalen und maximalen) Kontraste im Sample immer wieder Erhebungen im Laufe des Forschungsprozesses erfordern. Das Sample wird dabei nach dem Prinzip von minimalen und maximalen Kontrasten aufgebaut. Sind das zunächst auch Unterscheidungen von außen, wie der von außen erkennbare unterschiedlich hohe Grad der Involviertheit der Jugendlichen, so wird das Sample im Laufe der Forschung durch das Auffinden von Strukturen und deren Vergleich auch von innen heraus aufgebaut, insbesondere was die Einordnung und Relationierung der Fälle zueinander angeht. Nach den Kriterien des Theoretical Sampling ist das vorliegende Sample noch nicht gesättigt. So fehlen weitere Interviews mit Jugendlichen, um die Funktionstypik, vor allem im Hinblick auf minimale Kontraste, auszudifferenzieren und um eine weiterführende Typenbildung voranzutreiben.

5.3 Interviewführung und Auswertung

Die Interviewten wurden im Rahmen der biografisch-narrativen Interviews zu ihrer Lebensgeschichte befragt. Das Interesse galt der gesamten Lebensgeschichte, wie sie von den jungen Menschen bzw. den Angehörigen erzählt wird. Die Gespräche dauerten etwa zwei bis vier Stunden.

Die Interviews bestanden aus einem biografischen Erzählteil und einem thematischen Nachfrageteil zu religiösen und gesellschaftlichen Fragen. Nach Erläuterungen zum Anliegen der Forscherinnen, zum Gesprächsablauf sowie zur Anonymisierung wurden die Befragten gebeten, ihre Lebensgeschichte zu erzählen:

„Ich bitte dich/Sie, mir deine/Ihre Lebensgeschichte zu erzählen. Du kannst ganz frei erzählen, was du möchtest und solange du willst. Ich werde dich zunächst nicht unterbrechen. Ich mache mir nebenbei ein paar Notizen und frage später noch einmal nach. Bitte erzähl mir deine Lebensgeschichte von Anfang an bis heute."

Es folgten sogenannte immanente Nachfragen zu bereits vom Interviewten angesprochenen Themen, wie zu einzelnen Lebensabschnitten und -bereichen, und zwei exmanente Fragen zu Themen, die so noch nicht angesprochen wurden. Sie lauteten: „Was wäre für dich eine gute Gesellschaft?" und „Wozu, glaubst du, ist Religion gut?" Diese Fragen zielten darauf ab, dass die Interviewten Theorien über sich selbst und die Welt formulierten und argumentativ Stellung bezogen. Auf diese Weise konnten wir argumentatives Material im Hinblick auf religiös-weltanschauliche Vorstellungen erheben. Im Anschluss wurde in die Alltagskommunikation übergeleitet und den Interviewten wurde angeboten, später Kontakt zu den Forscherinnen aufzunehmen, um weitergehende Fragen oder eventuelle weitere Termine zu besprechen.

Für die Analyse des Datenmaterials wurden zentrale Elemente der Narrationsanalyse, der Objektiven Hermeneutik und der Dokumentarischen Methode kombiniert.[20] Die narrationsanalytische Vorgehensweise hilft mit ihrem Prinzip der Segmentierung der Interviews, das umfangreiche Datenmaterial zu strukturieren, unterschiedliche Formen der Darstellung von Ereignissen und Erlebnissen (Textsorten wie Erzählungen, Beschreibungen und Argumentationen)[21] zu unterscheiden und ins Verhältnis zu setzen sowie „Prozessstrukturen des Lebensablaufs"[22] (Schütze 1981) herauszuarbeiten. Das an latenten Sinnstrukturen orientierte Vorgehen der Sequenzanalyse im Sinne der Objektiven Hermeneutik zeigt seinen Vorteil besonders bei der detaillierten Interpretation der biografischen Daten, die es ermöglicht, erste Interpretationen und Lesarten jenseits der Darstellungen der Befragten zu entwickeln, bei der Eingangserzählung und der Generierung von Fallstrukturhypothesen sowie bei der Interpretation der für die Forschungsfrage besonders interessanten Passagen, in denen religiös-weltanschauliche Vorstellungen entfaltet werden. Die von Anfang an konsequent auf empirische Vergleiche zielende Vorgehensweise der Dokumentarischen Methode hilft insbesondere dabei, die Vergleichshorizonte oder

20 Für einen Überblick Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021; zur Narrationsanalyse Schütze 2016, 1987, 1984, 1983, 1981; Rosenthal 1995; zur Objektiven Hermeneutik Wernet 2006; zur Dokumentarischen Methode Bohnsack 2007; Nohl 2006; zur Sequenzanalyse Erhard/Sammet 2018.

21 Vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021; Rosenthal 1995; Schütze 1983.

22 Siehe dazu die Erläuterungen in Abschnitt 5.4.

Kontextvariationen empirisch zu fundieren und so methodisch zu kontrollieren sowie den eigenen Standort der Erkenntnis immer wieder zu reflektieren (vgl. Bohnsack 1989, S. 346 f.). Die Analyse des Materials beinhaltete folgende Schritte und Zielsetzung:

1) Die Interviews wurden vollständig transkribiert.[23] Damit entsteht ein Wirklichkeitsprotokoll, das möglichst genau die Darstellungen des Interviewten abbildet (Transkriptionszeichen siehe Anhang).
2) Für alle Interviews wurden thematische Verläufe (vgl. Nohl 2017) und Segmentierungen erstellt, um die Struktur des Interviewablaufs, die verhandelten Inhalte und die dominanten Sachverhaltsschemata zu dokumentieren. Dabei werden formalsprachliche, performative und inhaltliche Gesichtspunkte berücksichtigt. Damit wird das umfangreiche Datenmaterial strukturiert, man bekommt einen Überblick und kann die Interviews bereits anhand formaler und inhaltlicher Gesichtspunkte vergleichen. Zudem können so auffällige Passagen identifiziert und zum Vergleich gezielt gesucht werden.
3) Von allen Fällen wurden auf Grundlage der Interviews die objektiven (biografischen) Daten erstellt, auf deren Grundlage erste Hypothesen zur Fallstruktur entwickelt wurden. Auf diese Weise können Hypothesen zunächst unabhängig von den Erzählungen und Eigentheorien der Befragten entwickelt werden. Diese dienen als Hintergrund für die Interpretation der Selbstdeutungen der Befragten, wie sie in den Interviews entfaltet werden.
4) Es folgte die sequenzielle Feinanalyse aller Anfänge und ausgewählter Passagen, die ihren Fokus auf die Rekonstruktion der Sinnstrukturen legt und Fallvergleiche ermöglicht. Im Zentrum der Analyse stand dabei nicht nur das *Was* des Erzählten, sondern das *Wie*, die Struktur der Selektions- und Bildungsprozesse und deren Verhältnis zum Inhalt. Auf diese Weise lassen sich erlebte und erzählte Lebensgeschichte analytisch trennen und die Reinterpretation der Erlebnisse rekonstruieren, beispielsweise im Unterschied von kontinuitätssichernden Deutungshypothesen und faktischen Kontinuitäten. Damit geht es also weniger um die Annäherung an faktische Handlungsabläufe als um die Rekonstruktion der Regeln der Interaktion und Diskurse, die das Erleben bestimmen (vgl. auch Rosenthal 2005).

23 Um die Anonymität der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner zu wahren, wurden in den Transkriptionen die Namen der Interviewten und weitere personenbezogene Daten verändert sowie Länder- und Städtenamen, Arbeitsstellen u. ä. durch äquivalente Bezeichnungen ersetzt.

5) Mithilfe der vorgenannten Schritte – der Segmentierung, der Rekonstruktion des biografischen Verlaufs und der sequenziellen Feinanalyse – wurden für alle Fälle ausführliche Einzelfalldarstellungen erstellt. Das Ziel dabei ist, die Biografien strukturell zu beschreiben (vgl. Schütze 1983) und die individuelle biografische Logik des Hinwendungs- und Distanzierungsprozesses zu erarbeiten.
6) Während der Interpretation einzelner Fälle waren fallvergleichende, systematisierende und generalisierende Schritte mit Hilfe der Dokumentarischen Methode und der komparativen Analyse (Bohnsack 2007) bedeutsam. Hier ging es darum, gefundene Strukturen mit dem vorhandenen Material weiter zu vergleichen, von den Fällen zu abstrahieren und gemeinsame Dimensionen und Funktionen der Orientierungen zu finden. Letztlich konnten wir eine Typenbildung durchführen, die als Vergleichspunkte die verschiedenen biografischen Problembereiche und deren Lösungen und die individuellen Aneignungen ideologisierender Islamauslegungen und damit verbundener Symboliken hatte. Daraus ist eine Typologie von biografischen Funktionen der islamistischen Orientierungen und den damit verbundenen religiös-ideologischen Konzepten entstanden. Unsere Typologie verallgemeinert also mithilfe verschiedener Funktionstypen. Generalisierung und Repräsentativität wird dabei nicht über statistische Repräsentativität, sondern im Sinne der Repräsentativität der Sinnstrukturen sichergestellt. Es handelt sich um eine theoretisierende Verallgemeinerung, die sich auf sinnlogische Zusammenhänge bezieht.

5.4 Exkurs: Grundlagentheoretische Kategorien und Konzepte

In den folgenden Analysen der Biografien nehmen wir an verschiedenen Stellen Bezug auf Kategorien und Konzepte, die den genannten methodischen Ansätzen entstammen. Sie sind hilfreich, um das Material sinnstrukturell aufzuschlüsseln, bedürfen aber einer kurzen Einführung.

Prozessstrukturen des Lebensablaufs

Mit „Prozessstrukturen des Lebensablaufs“ bezeichnet Fritz Schütze grundsätzliche Arten der Haltung gegenüber biografischen Erlebnissen; sie sagen

etwas darüber aus, wie lebensgeschichtliche Ereignisse erfahren und eingeordnet wurden und werden und wie das Handeln strukturiert wird.[24] Diese vier Arten sind (vgl. zu den folgenden Ausführungen Schütze 1981; Rosenthal 1995; Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 285–311):

- *Biografische Handlungsschemata*: Diese können vom Biografieträger geplant sein und werden dann als erfolgreicher oder erfolgloser Versuch der Verwirklichung wahrgenommen. Sie beziehen sich also auf das Entwickeln und Verfolgen von biografischen Entwürfen und Handlungsplänen;
- Die Wahrnehmung *institutioneller Ablaufmuster* des Lebensablaufs bezieht sich auf die Abwicklung von gesellschaftlich oder organisatorisch erwarteten Abläufen wie Ausbildungs- und Berufskarrieren. Sie gehen also mit der Orientierung an Erwartungsfahrplänen einher wie beispielsweise im Kontext von Schullaufbahnen;
- Sogenannte *Verlaufskurven* sind mit Erfahrungen des Erleidens und Getriebenseins verbunden. Hier steht die Abnahme des intentionalen Aktivitätscharakters bzw. Zunahme von Formen des Erleidens im Kontrast zum biografischen Entwurf des Biografieträgers im Zentrum (vor dem Hintergrund des Paradigmas relativer Autonomie sozialen Handelns beziehungsweise von Handlungskompetenz). Der Biografieträger erlebt also, die Handlungskontrolle zu verlieren und prozessiert zu werden. Verlaufskurven können sowohl (negative) Fallkurven als auch (positive) Steigkurven sein.
- Auch bei *Wandlungsprozessen* entwickeln sich lebensgeschichtliche Ereignisse nicht als sich realisierende Handlungspläne, sondern für den Biografieträger überraschend. Der Impuls zur Veränderung geht hier aber, im Unterschied zur Verlaufskurve, von einem inneren Zustand aus.

Mit diesem Vokabular lassen sich Biografien strukturell beschreiben und analytisch aufschlüsseln, und man kann herausarbeiten, in welcher Weise der Biografieträger lebensgeschichtliche Ereignisse und Abläufe in den einzelnen Lebensabschnitten bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt hauptsächlich erfahren hat bzw. erfährt und wie sein Handeln dadurch strukturiert ist. Auf diese Weise

24 Grundlegend hierfür ist die erzähltheoretische Bestimmung des Verhältnisses von Erzählung und praktischer Erfahrung, bei der von einer Homologie von Erzählung und Erfahrung ausgegangen wird. Das heißt, dass *Orientierungsstrukturen* des faktischen Handelns und Erleidens mit denen der *Erfahrungsrekapitulation* korrespondieren, dass sich also in der (selbstläufigen) biografischen Erzählung abbildet, wie Ereignisse zum Zeitpunkt des Erlebens wahrgenommen beziehungsweise erlebt wurden und woran das Handeln orientiert war (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 290–293; Schütze 1987).

können wir rekonstruieren, mit welcher Art von Erfahrungen und Handlungsstrukturierungen die übernommenen Orientierungen zusammenhängen und lernen so etwas über ihre biografische Funktion.

Erfahrungsraum, Orientierungsrahmen, Horizonte und Gegenhorizonte

Im Anschluss an die Arbeiten der Gruppe um Ralf Bohnsack sprechen wir mitunter von Erfahrungsräumen, Orientierungsfiguren und Orientierungsrahmen (vgl. Bohnsack u. a. 1995; Bohnsack 2017, besonders S. 103). Der Begriff des Erfahrungsraumes zielt auf eine überindividuelle Ebene von Wissen und Erfahrung ab und geht, an Karl Mannheims Arbeiten (1980/1922–25) anschließend, davon aus, dass diese der individuellen Ebene vorgeordnet ist, individuelle Erfahrung mithin in kollektiven Erfahrungen gründet (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 363–365). Für den Begriff ist weiterhin Karl Mannheims Konzeption von Kollektivität als Konjunktion zentral. Dahinter steht die Vorstellung, dass Menschen einander auf der Basis gemeinsamer Erfahrungshintergründe unmittelbar verstehen. Deshalb ist von konjunktiven – gemeinsam geteilten – Erfahrungsräumen beziehungsweise Erfahrungen die Rede. Damit ist auch eine spezifische soziologische Konzeption von Wissen verbunden. Auf der einen Seite steht das konjunktive, das gemeinsam geteilte Wissen, das in den impliziten – unausgesprochenen – Selbstverständlichkeiten sichtbar wird und sich in Bedeutungen von Begriffen und Dingen zeigt, die mit Handlungspraxis verbunden sind. Es ist „atheoretisches Wissen“, weil es in der Praxis angeeignet wird und die Praxis zugleich strukturiert. Individuen haben an gemeinsamen Erfahrungsräumen teil, in denen sie dieses Wissen praktisch teilen, ihr Erleben also auf gemeinsamer oder strukturidentischer Praxis beruht. Dagegen steht das kommunikative oder explizite Wissen im Sinne einer allgemeinen Bedeutung von Begriffen.

An diesen Ebenen setzt die methodisch fundierte Rekonstruktion an: Konjunktives Wissen zeigt sich auf der Ebene der biografischen Logik, der Struktur der Handlungspraxis oder der des Habitus und lässt sich in selbstläufigen erzählenden und beschreibenden Passagen rekonstruieren. Das kommunikative, explizite Wissen liegt auf der Ebene der Eigentheorien und Rationalisierungen und findet sich in argumentativen, legitimierenden und evaluierenden Passagen. Beide Ebenen gilt es ins Verhältnis zu setzen. Der Begriff des Orientierungsrahmens bezeichnet in einem engeren Sinne speziell die genannte Ebene der Handlungspraxis, meint also die handlungsleitenden Orientierungen innerhalb eines gemeinsamen Erfahrungsraumes oder Lebenszusammenhangs. In einem weiteren Sinne gehören zum Orientierungsrahmen aber auch beide Ebenen, sofern sie zueinander ins Verhältnis gesetzt wurden (vgl. Bohnsack 2014, S. 35–38). Wie wir sehen werden, können sich Jugendliche kommunikativ auf moralische Normen und Verhaltenserwartungen beziehen, die an sie

von „außen“ etwa von institutionellen Akteuren oder Mitgliedern einer Weltanschauungsgruppe herangetragen werden. Ihre impliziten handlungsleitenden Orientierungen können dem jedoch entgegengesetzt sein. Die Frage ist, wie sich der Bezug in der biografischen Erfahrung und in der Struktur des Handelns bzw. in der erfahrenen Handlungspraxis zeigt (vgl. auch Bohnsack 2014, S. 35 f.). Auch islamistische Orientierungen werden so hinsichtlich ihrer biografisch gebrochenen Bedeutung und „ihrer Funktionalität für einen gemeinsam erfahrenen Lebenszusammenhang“ (Bohnsack 2014, S. 43) analysiert.

Horizonte bzw. Vergleichs- oder Gegenhorizonte stellen die Grenzen von Erfahrungsräumen und biografischen Orientierungen dar. Negative und positive Gegenhorizonte sowie die Möglichkeiten, diese handlungsmäßig umzusetzen – Bohnsack spricht von „Enaktierungspotentialen“ (Bohnsack 1989, S. 28) – rahmen einen Erfahrungsraum (vgl. Bohnsack u. a. 1995, S. 439; Bohnsack 1989, S. 26–28). Sie bringen fallspezifisch zum Ausdruck, was als erstrebenswert angesehen oder abgelehnt wird und inwieweit dies erreichbar erscheint.

6 Islamismus als radikale Lösung juveniler Krisen

Wir haben in den vorangegangenen Kapiteln herausgearbeitet, dass wir in diesem Buch islamistische Orientierungen junger Menschen im Kontext adoleszenter, biografischer Entwicklungen und Herausforderungen sowie aus einer funktionalen Perspektive betrachten. Wir zeigen im Folgenden, welche Funktionen die Übernahme islamistischer Deutungsangebote für die individuelle Biografie hat, und in welcher Weise Islamismus für die Jugendlichen als subjektiv plausible Deutung von Selbst und Welt ins Spiel kommt, bzw. wie islamistische Deutungen in Selbst- und Weltverhältnissen verankert sind. Damit zielen wir nicht auf die Generalisierung von Ablaufmustern von Radikalisierungsprozessen, sondern wir zeigen anhand von zentralen Punkten in der Biografie, welche Funktionen islamistische Ideologie und islamistische Alltagsstrukturierung in juvenilen Biografien übernimmt und wie dies interaktiv eingebettet ist. Im Zentrum der Darstellung stehen somit einerseits die subjektive, biografiebezogene Plausibilität und andererseits die generalisierte Struktur in Form von Funktionstypen.

Wir haben in unserem Interviewmaterial drei Bereiche rekonstruiert, in denen es zu krisenhaften biografischen Erfahrungen kommt und auf die sich die Orientierung am Islamismus bezieht. Es handelt sich erstens um Erfahrungen im Zuge schwieriger Prozesse der Individuation und des Erlangens von Autonomie im Kontext von Familie und Peer-Umfeld, zweitens um Kontrollversuche vor dem Hintergrund devianter Karrieren und von Orientierungskrisen und drittens um Probleme prekärer Zugehörigkeit und Vergemeinschaftung. Islamismus als vielfältiges Deutungsangebot kommt innerhalb dieser Krisen als je spezifische Lösung ins Spiel: erstens als das kontrastierende Eigene, das Individuation und Abgrenzung ermöglicht; zweitens als starke Ordnung, die biografischer Entwicklung eine (scheinbar) neue Richtung gibt und Perspektiven eröffnet; sowie drittens als imaginäre Gegenwelt und charismatische Gemeinschaft bzw. Vergemeinschaftungsmöglichkeit. Es handelt sich dabei um analytische Konstruktionen und einseitige Verdichtungen, deren Darstellung auf die Trennschärfe der Funktionstypen abzielt. Empirisch finden sich Erfahrungen in diesen Bereichen in allen Biografien des Samples. Sie sind allerdings unterschiedlich stark krisenhaft und in unterschiedliche biografische Konstellationen eingelassen, die diese Krisenhaftigkeit beeinflussen. Die Funktionen, die der Islamismus als Lösung übernimmt, und die Probleme, auf die sich diese Lösungen beziehen, können dementsprechend – mit jeweils unterschiedlichem Gewicht – in einer Biografie zusammentreffen.

6.1 Islamismus als starke Grenze: Individuation, Autonomie und Abgrenzung

In Abschnitt 4.4 wurden Individuation, die Entwicklung einer stimmigen Identitätsstruktur und das Erlangen relativer Autonomie gegenüber der Herkunftsfamilie als wichtige Entwicklungsaufgaben in der Jugendphase herausgestellt. Dabei sind Abgrenzung und Anschluss zwei Seiten der Herausforderung der Identitäts- und Autonomiebildung. Zum einen müssen die Jugendlichen in irgendeiner Weise zeigen können, dass sie eine eigenständige Persönlichkeit sind und eigenständige Entscheidungen treffen. Sie müssen eine Grenze ziehen und Grenzen regulieren – insbesondere im Hinblick auf ihre Herkunftsfamilie und im Hinblick auf Peers. Zugleich aber besteht die Erwartung, dass sie in irgendeiner Weise anschließen, und dass Kommunikation weiterhin möglich ist. Die folgenden Beispiele stehen für den ersten Funktionstypus, bei dem mithilfe des Bezuges auf den Islam und seine ideologisierten Varianten Individuation mittels Grenzziehung und Grenzregulation vorangetrieben wird, und über den Bezug zum Islamismus das „Eigene“ in Abgrenzung zum sozialen Umfeld für die Biografieträger konstruiert wird. Dabei geht es darum, als eigene und einzigartige Person für sich und andere erkennbar zu werden und dies auch zum Ausdruck zu bringen. Wir konnten dies einerseits in Bezugnahme zur Familie und andererseits im Kontext des Peer-Umfeldes in unserem Material rekonstruieren.

6.1.1 Variante 1: Grenzziehung und Individuation vor dem Hintergrund der Familie

Islamistische Orientierungen stehen in dieser Variante im Kontext familiärer Konstellationen, bei denen Jugendliche Schwierigkeiten haben, sich in Bezug auf die Familie zu individuieren und eigenständig zu werden. Die Lösung der juvenilen Probleme besteht darin, rigide Grenzen zu ziehen und diese Grenzen und das Eigene symbolisch zum Ausdruck zu bringen. Die Struktur der Funktion Grenzziehung und Individuation vor dem Hintergrund der Familie wird exemplarisch an den Fällen Katharina und Sven verdeutlicht.

Katharina: Biografische Skizze[25]

Katharina wurde Ende der 1980er-Jahre in Osteuropa geboren. Ihr älterer Bruder ist körperlich behindert. Ihre Mutter stirbt als sie noch ein Kind ist. Später

25 In diesen Abschnitt wurden Teile bereits vorher publizierter Analysen aufgenommen (vgl. Frank/Glaser 2020, 2018, 2017).

immigiert die Familie nach Deutschland. Ihr Vater hat eine naturwissenschaftliche Ausbildung, er arbeitet in Deutschland jedoch nie und lernt kein Deutsch. Katharina verbringt viel Zeit mit muslimischen Familien und Freundinnen und Freunden in ihrem unmittelbaren Umfeld. Ihre eigene Familie übt keine Religion praktisch aus. Gegen Ende der Grundschulzeit berichtet Katharina von zunehmenden Lebensproblemen des Vaters. Damit sind wachsende Organisationsprobleme in der Familie verbunden: Der Vater vergisst Rechnungen zu zahlen und vernachlässigt die Kommunikation mit Ämtern. Katharina übernimmt daraufhin Aufgaben der Familienorganisation. Sie hat vorübergehend Schulprobleme und wechselt die Schule. Sie erreicht schließlich einen Realschulabschluss mit der Qualifikation, Abitur zu machen. In dieser Zeit, mit etwa 17 Jahren, konvertiert sie in einer Moschee zum Islam. Später recherchiert sie viel zu Konversion im Internet und lernt die einschlägigen Szeneakteure und Webseiten kennen. Sie erwirbt das Fachabitur und macht eine Ausbildung. Später heiratet sie einen Mann, der ebenfalls zum Islam konvertiert ist, zieht mit ihm in eine andere Stadt um und sie bekommen Kinder. Hier arbeitet sie in einer pädagogischen Einrichtung. Der Vater erkrankt plötzlich schwer, und kurz vor seinem Tod konvertiert er mit Hilfe seiner Tochter ebenfalls zum Islam. Nach einem Streit mit ihrem Bruder über die Konversion des Vaters bricht Katharina den Kontakt zu ihm ab. Sie nimmt an „Unterrichten“ in vermutlich salafistischen Kreisen teil, engagiert sich ehrenamtlich im religiösen Bereich und beginnt ein Fernstudium.

Familiale Konstellation: Verkehrte Rollen und fehlende Grenzen

Katharinas biografische Erzählung beginnt mit der Schilderung der familialen Situation. Diese ist für sie während ihrer Kindheit und Jugendzeit prekär. Ihr Vater kann aufgrund sprachlicher Barrieren und eigener biografischer Krisen wesentliche Aufgaben, die zum Erhalt des Familienlebens beitragen, nicht übernehmen. Katharina übernimmt vom Grundschulalter an weitreichende Orientierungsfunktionen, Versorgungs- und Organisationsleistungen für ihren Vater. Daraus ergibt sich eine Konstellation, die von hoher Verantwortungsübernahme für den Familienerhalt seitens Katharinas geprägt ist, und die sie als Rollenverkehrung beschreibt. So erzählt Katharina von ihren Erfahrungen im Grundschulalter. Sie bemerkt allmählich, dass der Vater Rechnungen nicht mehr bezahlt, dass Unterlagen bei Ämtern fehlen, sie übernimmt Telefonate und die bürokratische Organisation. Die Entwicklung kulminiert darin, dass die Familie ihre Wohnung verliert und der Bruder ins Heim kommt. In der Erzählung wird deutlich, dass Katharina die Übernahme des „ganzen Bürokratiekrams“ als Jugendliche eigentlich nicht als ihre Aufgabe ansieht, gleichzeitig zwingen die existenziellen Folgen der Versäumnisse des Vaters sie dazu, selbst zu handeln. Katharina bringt dabei einerseits zum Ausdruck, dass ihr

Vertrauen in den Vater, dass er sich um die Rahmenbedingungen des familiären Lebens kümmert, enttäuscht wird, andererseits übernimmt sie die Verantwortung voll und ganz für die Situation, wenn sie sich selbst entschuldigt: „ich dachte mein Papa hat's ja immer gemacht". Dass der Vater die Kinder zunehmend im Stich lässt, wird dabei als Reaktion des Vaters auf ihr Erwachsenwerden gedeutet. Katharina übernimmt dabei, seine Motivation nachvollziehend, die Perspektive des Vaters. Dabei deutet sich an, dass die Rollen zwischen Katharina und ihrem Vater vertauscht werden.

K: und ja ich glaube in der Grundschule fing das an. erste zweite Klasse ging noch und in der dritten Klasse war es dann auch schon wo mein Papa dann halt auch ab und zu getrunken hat und wo dann ähm irgendwie wenn er dann nicht da war wo es dann anfing: „okay ich muss jetzt irgendwie äh meinem Bruder helfen" wenn irgendwas war wenn mein Bruder auf Toilette musste, er konnt es nicht alleine, musste ich dann irgendwie anstatt irgendwie zu spielen musste ich mir irgendwie denken: „oh Gott da ist jetzt mein Bruder ich muss dem jetzt irgendwie helfen ich muss meinen Opa anrufen", mein Opa ist dann vorbeigekommen {holt tief Luft} hat dann irgendwie ähm ihm dann halt geholfen oder ob/ äh habe ich ihm nen Brot geschmiert also in der Grundschule fing's dann halt auch an auch dieses: „okay wo ist denn jetzt mein Papa der ist jetzt irgendwie nicht da". er ist immer nach Hause gekommen aber ähm wenns dann abends war und mein Bruder ins Bett musste habe ich dann auch nochmal mein Opa angerufen und ähm da fingen auch schon die Sorgen an. ich hab dann oft immer aus dem Fenster geguckt: „Mensch wo ist der denn jetzt was ist denn jetzt los" aber das waren halt immer so ab und an solche Tage und irgendwann, ich glaub schon so in der Sechsten Siebten war es dann halt auch schon dass mein Papa irgendwie auch öfters mal weg war und ähm ja wo ich dann auch immer irgendwie mehr machen musste in dem Sinne und ähm mir dann auch immer mehr Sorgen um ihn gemacht habe {seufzt} ja da ist auch ab und zu im Krankenhaus gewesen dann war dann mal ne Polizeistation auf der er war wo ich dann meinen Opa auch nochmal an/ also meine Großeltern haben uns ja sehr viel geholfen wo ich dann nochmal sagen musste „Mensch hol ihn doch da mal ab" einfach diese Sorgen die Kinder eigentlich gar nicht haben einfach wirklich auch dieses wenn ich von der Schule nach Hause gekommen bin „ja ist er jetzt angetrunken oder nich" und wenn der dann nich angetrunken war dann hab ich mich dann eher gewundert und mir gedacht „okay er hat jetzt mal nicht einen über den Durst getrunken" und ja. ich hab dann auch einfach gemerkt dass ich von da von klein von klein auf einfach so sag mich mal so ein Erwachsene war. ich hatte auch gar nicht so Interesse an feiern feiern zu gehen irgendwie was zu unternehmen auf Kacke zu hauen also ich hab dann auch einfach gemerkt das möchte ich alles gar nicht das brauch ich alles gar nicht. und ich glaube das ist auch wirklich dieses dass man schnell erwachsen werden musste in dem Sinne. joah es war halt schon so in der Grundschulzeit wo es dann ab und zu war und dann ja auf der Oberschule sag ich mal war es dann schon konstanter.

Die Passage schildert die Verkehrung der Rollen zwischen Vater und Tochter, Erwachsenem und Kind. „Erwachsenwerden" als Prozess beginnt in dieser Erzählung bereits im Grundschulalter. Katharina schildert, dass der Vater gelegentlich Alkohol trinkt und für sie unerklärlich („irgendwie") nicht zu Hause ist. Dadurch wird sie die Ansprechperson für ihren Bruder, der für alle alltäglichen Handlungen auf Hilfe angewiesen ist. Besonders drastisch wird es, als

der Bruder auf Toilette gehen muss. Ihr Bruder ist bereits Jugendlicher, Katharina noch Grundschulkind. Sie kann ihm aufgrund ihrer Körpergröße gar nicht helfen. Sie ist in der Situation hilflos und organisiert Hilfe, indem sie die Großeltern anruft. In der Erzählung wird deutlich, dass sie mehrmals am Tag ihre Großeltern um Hilfe bitten muss, weil der Vater auch bis zum Abend nicht zurückkommt. Zum Problem, für ihren Bruder da sein zu müssen, kommt die eigene Begrenztheit der Hilfemöglichkeiten. Katharina sieht sich zunehmend in der Position, Lösungen für die alltäglichen Probleme und Herausforderungen, die in Verbindung mit der Abwesenheit ihres Vaters stehen, zu übernehmen. Sie wächst in diese Rolle hinein, leidet unter ihr und vergleicht ihr Leben vor dem Hintergrund ihrer Normalitätsvorstellungen damit, wie eine Kindheit eigentlich sein müsste: ohne Bürokratie, ohne Sorgen. Insofern bezeichnet sie sich als Erwachsene von klein auf und distanziert sich auch von als normal unterstellten Interessen wie „feiern gehen, irgendwie was zu unternehmen, auf Kacke zu hauen". Katharina sieht sich mit Aufgaben der Erwachsenen konfrontiert und nimmt diese Rolle an, jugendtypische Aktivitäten sieht das „Rollenskript" dabei nicht vor. Während sie dies am Anfang der Passage noch als Kontrast präsentiert – sie muss, „anstatt irgendwie zu spielen", Hilfe für ihren Bruder organisieren – hat sie am Ende der Passage diese Rolle angenommen und ihr Verhalten dementsprechend reguliert. Die Rollenverkehrung impliziert, dass Katharina keine Möglichkeit hat, ihre eigenen Interessen kennenzulernen und Aktivitäten auszuprobieren. Die hohe Verantwortung bindet sie auf eine Weise an ihren Bruder und ihren Vater, die den kindlichen und jugendtypischen Spielraum im Wortsinn einengt. In den Schlusssätzen dieser Passage reflektiert Katharina, dass sie die Verkehrung von Rollen beobachtet und ihre Rollenübernahme als Erwachsene als Teil und Zwang der Umstände begreift. Unter diesen Umständen kommt es zu einer Rollenübernahme als „Erwachsene", die Katharina selbst definiert und auch innerhalb der Familie ausfüllt. Jugendtypische Beschäftigungen sind zwar in ihren Denkhorizonten enthalten, können jedoch nicht ausprobiert werden, da die Rolle als „Erwachsene" die Möglichkeiten eines juvenilen (Aus-)Lebens begrenzt. Gleichzeitig wird deutlich, dass Katharina in die Rolle hineinwächst und es ihr möglich wird, die geforderten Orientierungs- und Organisationsfunktionen zu übernehmen.

Konversion als Artikulation und Lebensgestaltung

Die familiale Lage begrenzt einerseits die kindliche und juvenile Ausgestaltung des Lebens, und innerhalb der familiären Konstellation bietet sich wenig „Spielraum" für Katharina, sich von ihrer Familie abzugrenzen und eigenen Interessen nachzugehen. Die Konversion stellt Katharina demgegenüber als eine Möglichkeit zur Lebensgestaltung dar. Sie erlebt die Konversion einer Freundin zum Islam und beschreibt sie folgendermaßen.

K: und dann fiel auch mal das Wort konvertieren, und dass es so was gibt. und da/das war ja für mich n totaler Umbruch, also ich ähm hab dann gar nicht verstanden dass es so was gibt. das war halt immer so „ich bin das was ich bin, ich bin X-Länderin, ich bin katholisch, ich bin ja so auf die Welt gekommen wie ich halt bin." und das geht ja nich dass ich irgendwie sag: „ok ja morgen bin ich Inderin, dann bin ich Hinduistin, also das geht ja nicht dass man einfach sein Leben jetzt ändert. ich bin halt das was ich bin und dafür kann ich halt nichts in dem Sinne. ich muss es halt so aufnehm"

Katharina bezeichnet den Moment, in dem sie von der Möglichkeit der Konversion erfährt, als „totale[n] Umbruch", den sie zunächst in seiner Ungeheuerlichkeit nicht ganz erfassen kann („gar nicht verstanden, dass es so was gibt"). Ihre Identität und Zugehörigkeit konstruiert sie in den folgenden Zeilen mithilfe nationaler und religiöser Kategorien („X-Länderin" – „katholisch" bzw. als Kontrast „Inderin" – „hinduistisch"). Dabei fallen persönliche und soziale Identität in eins. Die Identifikation als geborene Katholikin ist dabei kontrafaktisch, zum einen, weil man nicht als Katholikin geboren wird, sondern getauft werden muss, und zum anderen, weil Katharina als einzige in der Familie nicht getauft wurde. Aber erst aus dieser Identitätskonstruktion ergibt sich die Möglichkeit eines „Umbruchs" im Rahmen einer Konversion: Als „geborene" Katholikin und X-Länderin stellt der Wechsel der Religionszugehörigkeit auch einen Wechsel von Identität und Zuordnung dar, und mit der Konversion eröffnet sich für sie die Möglichkeit, diese selbst konstruierten Fixierungen zu durchbrechen. Sie bringt dies in der Formulierung „einfach sein Leben jetzt ändert" auf den Punkt: Mit der Konversion kommt die Möglichkeit der Gestaltung des eigenen Lebens ins Spiel, im Gegensatz zum schicksalhaften Nichts-dafür-Können und So-aufnehmen-Müssen am Ende des Segmentes. In diesem Sinne eröffnen sich mit der Konversion Perspektiven und Möglichkeiten für Katharinas Selbstdefinition und Lebensgestaltung, die sich zum einen auf ihre Konstruktion ihrer sozialen und familialen Identität und Zugehörigkeit bezieht (vgl. dazu auch Kapitel 6.3). Zum anderen aber wird deutlich, dass sie mit der Konversion zum Islam auch eine Möglichkeit gefunden hat, sich ihren Peers und der Familie gegenüber neu zu erfinden und zu präsentieren und so zu individuieren. Dies wird in der folgenden Passage deutlich.

K: also das ist dann halt so ne ganze Krise die ich hatte. ich hab nochmal das Christentum genommen mich mit dem auseinandergesetzt dann hatte ich noch den Islam also ich hab einfach gemerkt ich bin in so nem selbst in so nem Zwiespalt mit mir: „wer bin ich jetzt was ist jetzt los ich kann doch nicht irgendwie sagen ich bin Muslima ich bin doch X-Länderin ich bin doch das." das war diese Identi/ dieses Bewusstsein war halt immer noch da. und dann dachte ich halt ja ich frage mal meinen Religionslehrer wie es denn wirklich so ist. dann hat er mir halt gesagt ja Jesus ist Gottes Sohn et cetera et cetera und ähm ja da weiß ich nicht da ist irgendwas aus mir ausgebrochen das haben auch meine Freunde mitbekommen und alle ich so: „ja dann werde ich eben Muslima" habe ich einfach so patzig gesagt und dann haben auch die anderen irgendwie gemerkt: „ey in ihr geht etwas vor was ist denn da los ne?" dann hab ich irgendwie gesagt: „ja werd ich Moslem" hab ich halt einfach so in den Raum geworfen ähm weils halt einfach ähm ja es wurd immer klarer und immer eindeutiger

dass ich irgendwie mit dem Christentum nicht zurechtkomme dass es irgendwie total sag ich mal kompliziert ist

Katharina stellt die Entscheidung zur Konversion als Ergebnis eines Prozesses der rationalen Auseinandersetzung mit dem Christentum und mit dem Islam dar. Dabei handelt es sich um eine typische Darstellungsweise von Erzählungen insbesondere von Konversionen zum Islam.[26] Gleichzeitig beschreibt sie die biografische Situation als „ganze Krise" und „Zwiespalt" bezüglich ihrer Identität, so der Konstruktionsabbruch. Sie stellt sich anhand der religiösen und nationalen Kategorien die Frage, wer sie sei. Wenn sie nun darstellt, ihren Religionslehrer gefragt zu haben, wie es denn nun wirklich sei, so ist dieser für die eigentlich gestellte Frage nach dem eigenen Ich der falsche Ansprechpartner. Dementsprechend gibt er auch die falsche Antwort, auf die Katharina gewissermaßen als letzte Bestätigung gewartet hat. Katharina stellt hier auf der Ebene der Rationalisierung dar, dass es Probleme mit der Trinitätslehre seien, die sie dazu bringen, spontan vor der Klasse zu verkünden, dass sie „dann eben" (aufgrund der unbefriedigenden Antwort) Muslima werde. Der Religionslehrer kann ihr Problem nicht lösen. Gleichzeitig drückt sich in den Formulierungen von Katharina aus, dass sie sich mit ihrem Entschluss zu konvertieren ihrer Umwelt mitteilt: es „ist irgendwas aus [ihr] herausgebrochen", die anderen merken, dass etwas in ihr vorgeht. Katharina kann auf diese Art und Weise etwas Neues von sich zeigen. Auch an weiteren Stellen, in denen sie noch einmal von diesem Moment spricht, finden sich ähnliche Formulierungen, die dokumentieren, wie sich Katharina auf diese Weise sich selbst und ihrer Umwelt neu präsentieren kann:

K: dann hab ich mich vielleicht auch getraut zu sagen: „okay Leute wisst ihr was, das geht in mir vor, ich möchte dann halt Muslima werden". ich glaub das war einfach dieses: „okay ich zeig den anderen halt auch was jetzt, was jetzt wirklich ist"

Sie übersetzt ihre Konversionsabsicht „ich möchte dann halt Muslima werden" als „ich zeig den anderen […] was jetzt wirklich ist". Hier wird die symbolische Bedeutung dieses Aktes für ihre Biografie und die Kommunikation mit den Anderen deutlich.

Bisher wurde als biografische Problematik herausgestellt, dass Katharina sich einerseits nicht im Kontext ihrer Familie individuieren und die dafür nötigen Grenzen ziehen kann, und dass persönliche Identifikation und Verortung über soziale Kategorien laufen, auf die sich die Abgrenzung in religiöser Hinsicht bezieht. Für Katharina fallen persönliche und soziale Identität in eins, sie identifiziert sich auf der persönlichen Ebene mit sozialen Kategorien, so wird plausibel, weshalb eine Konversion zum Islam den „totalen Umbruch" bedeuten kann. Mit ihrer Abwendung vom Christentum grenzt sie sich so auch von ihrer imaginierten katholischen „Familienidentität" ab. Sie gewinnt so relative

26 Vgl. zur Typik dieser Art der Darstellung in Konversionserzählungen Wohlrab-Sahr 1999a, S. 73, 364–366.

Autonomie gegenüber ihrer Familie und übernimmt eine neue soziale Identität. Dieser Aspekt wird im Abschnitt 6.3 noch einmal genauer analysiert.

Katharina beschäftigt sich im Anschluss ausschließlich im Internet mit dem Islam und den Möglichkeiten zur Konversion. Durch die Schlagwortsuche gelangt sie auf Seiten (zu dieser Zeit) salafistischer Prediger wie Pierre Vogel und anderer deutscher Konvertiten. Diese geben für sie nun die „richtigen" Antworten und ermöglichen die Artikulation ihres inneren Erlebens:

K: dann hatte man halt schon YouTube und ähm ja dann habe ich mir halt diese Videos angeguckt auch von konvertierten Menschen die halt konvertiert sind und dann ihre Geschichte erzählt haben und das sehr ähnlich war wo ich mir dachte „ja diese Fragen habe ich mir auch gestellt das und das geht auch in mir vor und ähm ja also ihr seid wir sind halt auf einer Wellenlänge" […] damals war das für mich genau das was ich gebraucht habe […] warum gerade Islam und wie kommt man zum Islam und dass der Islam halt nur die Wahrheit ist und die richtige Religion und das war halt wirklich einfach die Worte die mir gefehlt haben und das was ich in Worte fassen konnte haben diese Menschen dann ausgesprochen und mich dann irgendwie bestärkt ja das war halt das was ich gesucht habe gebraucht habe.

Katharina konvertiert in einer Moschee in ihrer Heimatstadt, vergemeinschaftet sich aber nicht weiter innerhalb dieser Gemeinde. Sie informiert sich weiterhin im Internet und übernimmt zunehmend strengere Regeln islamischer Lebenspraxis: Sie beginnt regelmäßig zu beten, befolgt die Speisevorschriften, beginnt erst ein Kopftuch, dann eine „Abaya" (eine Art Überkleid) zu tragen und richtet schließlich alle Handlungen des täglichen Lebens regelkonform aus. So recherchiert sie genau, ob und unter welchen Umständen eine Freundin sie besuchen darf, ob das Tragen von Nagellack erlaubt ist usw. Später, nach ihrem Umzug nach B-Stadt, besucht sie gelegentlich „Unterrichte", also private Zusammenkünfte islamischer und auch mutmaßlich islamistischer Akteure.

Symbolisierung der Grenzen durch Alltagspraxis und Kleidung

In der Beschreibung einiger alltäglicher Situationen wird in den folgenden Passagen deutlich, wie Katharina ihre neue Identität schrittweise gegenüber dem Vater und den Großeltern symbolisch zum Ausdruck bringt.

K: als ich konvertiert bin war ich nicht direkt die die nen Kopftuch getragen hat die das direkt so es war halt einfach „okay ich bin jetzt Muslima, man sieht es nicht, man sieht es nicht. ich bin trotzdem noch die alte Katharina, ich bin trotzdem ich seh immer noch so aus wie ich aussehe, ich benehme mich immer noch so wie ich bin" also da war noch nicht diese krasse Praktik dahinter was bei vielen ja auch oft ist dieses „ich bedeck mich sofort" et cetera. ne ich hab dann zu Hause, ich habs auch niemandem gesagt, also in meiner Familie, es hat sich Vieles dann auch ergeben, wo mein Vater dann auch gemerkt hat: okay langsam ich ess kein Schweinefleisch mehr wenn dann irgendwas gekocht wurde, ich weiß noch nicht ob ich so sehr auf dieses halal also auf dieses koschere Fleisch geachtet hab, aber irgendwann kam das halt auch: „ja Papa wir gehen einkaufen die Würstchen die du kaufst esse ich nicht ich esse was anderes" also da hat sich das schon herauskristallisiert und dann hat er/hab ich dann/

irgendwie kam es auch dann auch dazu dann meinte ich: „ja ich bin jetzt halt Muslima" und da wurde es auch gar nicht so thematisiert also ich hab da nichts keine Bilder im Kopf es ist ja schon 10 Jahre her ich hab da jetzt auch nichts im Kopf wo ich sagen kann dass da irgendwie ne krasse Reaktion kam also ich habs niemanden dann auch dann also meine Freunde wussten es mein Vater hat es halt äh in dem Sinne so erfahren wie halt mein Leben zu Hause gestalte und meinen Großeltern hab ich das nicht gesagt weil die haben das später erfahren als ich angefangen hab das Kopftuch zu tragen und ähm die Reaktion von meinem Vater war halt immer gelassen es war alles in Ordnung ich ich war halt so die alte Katharina, es war halt alles okay

Katharina beschreibt, wie sie allmählich ihr Aussehen und Verhalten ändert. Sie präsentiert sich nach ihrer Konversion zunächst nicht nach Außen als Muslima („man sieht es nicht …"). Ihre Konversion ist zunächst eine Sache für sie selbst, insofern sie auch in der Familie mit niemandem darüber spricht. Durch das Anwenden der Regeln auf sich selbst kommt sie zunehmend in die Situation, sich erklären und damit bekennen zu müssen. Dies betrifft zum einen die Speisevorschriften. Hier wird zugleich das Moment der Grenzziehung deutlich: Katharina verweigert die Speisen, die ihr Vater kauft und grenzt sich damit selbst vom gemeinsamen Essen aus. Katharina gibt sich also mehr und mehr Regeln, die nicht aus ihrem sozialen Umfeld stammen und stabilisiert damit zugleich ihre Identitätsvorstellung bis zu dem Punkt, an dem sie sagen kann: „ich bin jetzt halt Muslima". In dem Moment, in dem sie dies sagt, zieht sie zugleich eine Grenze zu ihrem bisherigen Umfeld: Sie rechtfertigt ihr Verhalten (anderes Essen) damit, dass sie nun zu einem anderen Regel- und Wertekosmos gehört. An weiteren Stellen wird klar, dass ihre neue Orientierung, insbesondere in dem Moment, wo sie diese auch symbolisch durch das Tragen des Kopftuches ausdrückt, heftige Reaktionen provoziert hat.

K: dann fing das auch mit dem Beten an dann ähm hab ich gebetet er kam einfach in mein Zimmer rein hat mich manchmal auch vollgequatscht, irgendwann wusste er okay ich bete jetzt und ja mit dem Kopftuch fing dann irgendwie das an dass das ein bisschen schwieriger wurde nicht zu sehr aber ähm hat mein Vater auch mal ne Aktion gebracht wie hat die Küche abgeschlossen und geschrien: „nur für Schweinefresser" jaaaaa also das hat mich einfach verletzt. ich wusste er macht seinen Spaß daraus aber das war so: „oh Gott ich hab doch Hunger wie kannst du denn die Küche abschließen" und das war einfach so „was machst du denn" und mein Papa hat dann auch gesagt dass dann auch Reaktionen von seinem Umfeld kam: „ja deine Tochter läuft ja mit nem Kopftuch rum" die kannten mich ja auch alle und dann hat mein Vater auch solche Sachen gesagt wie: „ja wenn wir zusammen rausgehen dann machen wir du gehst äh ein paar Meter vor mir ich ein paar Meter hinter dir so dass wir halt nicht zusammengehören" so was kam dann halt schon alles aber es wurd halt nie in die Realität umgesetzt dass er das wirklich gemacht hat ähm er hat halt schon ähm sehr mit dem Kopftuch dann äh ja das war halt schwierig für ihn […] es war mir dann auch unangenehm zu beten da hatte ich auch immer Angst während des Gebets: „oh Gott hoffentlich kommt er jetzt nicht rein" weil er wieder damit konfrontiert wird weil ich da das Kopftuch trage muss ich ja zu Hause nicht tragen und ja irgendwann war ich dann so stark dass ich ähm das Kopftuch anhatte vorgestanden und gesagt hab: „ja ich geh jetzt raus". also dieses ähm: „ich mach's jetzt vor dir" ne das kam dann und ähm er hats dann mit der Zeit auch akzeptiert und dann ging das eigentlich alles ganz gut.

Die anfangs geschilderte Situation, in der der Vater Katharina beim Beten stört, zeigt die Aushandlung von Grenzen: Katharina praktiziert etwas, bei dem sie nicht gestört werden möchte, und der Vater muss erst lernen, diese Grenze und den Raum von Katharina zu respektieren. Im Folgenden geht es um die Aushandlung gegenseitiger Ab- und Ausgrenzungen, und dies beginnt mit dem Tragen des Kopftuches – also in dem Moment, in dem Katharina ihre Identität nach außen hin inszeniert und symbolisiert. Als Beispiel nennt sie, dass ihr Vater die Küchentür abschließt, die Küche als Raum für „Schweinefresser" deklariert und sie nicht zum gemeinsamen Essen hereinlässt. Der Vater schließt Katharina damit aus einem wichtigen Raum und Ritual aus. In der aggressiven verbalen Reaktion des Vaters drückt sich sie Wahrnehmung von Katharinas Wandel als Provokation aus. Katharina fordert den Vater mit ihrer neuen Identität heraus: Wenn er die Küche zur „Schweinefresserzone" erklärt und sich selbst als „Schweinefresser" bezeichnet, so wertet er sich selbst mit einer Kategorie ab, mit der er Katharinas neue Orientierung stereotyp auf den Punkt bringt. Er treibt damit Katharinas Abgrenzung auf die Spitze und grenzt sie aus dem Familienkosmos der „Schweinefresser" aus. Wenn sich Katharina symbolisch einem neuen, höheren Wertekosmos verschreibt, so bringt der Vater mit der Selbststigmatisierung als „Schweinefresser" genau diese Provokation des alten, familiären Wertekosmos zum Ausdruck. Ihre Orientierung an neuen, eigenen Regeln verletzt die bisherige Ordnung der Familie, und der Vater treibt dies auf die Spitze, indem er sie vom Essen ausschließt. Ähnliches passiert in Bezug auf das Kopftuch: Mit dem Kopftuch symbolisiert Katharina nach außen ihre neue Identität und verletzt gleichzeitig die Kleidernorm im Umfeld ihres Vaters. Wenn der Vater droht, Katharina müsse vor ihm laufen, so symbolisiert er damit räumlich, dass seine Tochter nun nicht mehr zu ihm gehört („dass wir nicht zusammengehören"). Letztlich findet hier aber genau das statt, was bisher nicht gelungen ist, nämlich Katharinas Ablösung. Die juvenile Ablösung wird von Katharina mit ihrer neuen Identität symbolisiert und vom Vater räumlich vollzogen. Die letzten Zeilen beschreiben, wie Katharina zunehmend ihre neue soziale Identität und Rolle verinnerlicht und auch vor dem Vater zeigt: „ich mach's jetzt vor dir". Katharina wird vor den Augen ihres Vaters eine Andere. Sie setzt sich in Bezug auf die Familie eigene Regeln, die nicht aus dem sozialen Umfeld stammen und die sie einem moralisch höheren Kontext verpflichten und sie verlässt damit den Familienkosmos, ohne aber faktisch die Familie zu verlassen.

Mit der Konversion zum Islam macht Katharina also nicht nur die Erfahrung, ihr Leben gestalten und sich selbst definieren zu können, sie kann dies besonders mit Bezug auf die puristischen Varianten auch auf für ihr Umfeld drastische Weise zum Ausdruck zu bringen.

Dies drückt sich besonders in den längeren Passagen aus, in denen sie erzählt, wie sie dazu kam, das Kopftuch (und später die „Abaya") zu tragen. Eine Zeitlang fährt sie häufig nach B-Stadt und trägt dort im anonymen Umfeld das

Kopftuch, nimmt es aber während der Heimreise und vor dem Besuch der Großeltern immer wieder ab. Schließlich beschreibt sie das Gefühl, dass das Kopftuch nun zu ihr gehöre, und sie es nicht mehr abnehmen kann. Die Bedeutung der Sichtbarkeit ihrer neuen Identität kommt an einer Stelle, in der sie die Reaktion ihrer Großmutter beschreibt, besonders zum Ausdruck.

> K: heute habe ich immer noch mein Mann, ich bin immer noch Muslima und da kommt jetzt auch nicht mehr viel, weil ich denke mir nach 10 Jahren irgendwann müssen sie dann denken/ meine Oma hat natürlich immer noch die Hoffnung dass das eine Phase ist, das hat sie auch gesagt. sie so: „ja wann ziehst du das denn aus“ hat sie mich auch noch Anfang des Jahres noch gefragt, dann meinte ich so: „Mensch Oma“ so und so und: „siehst du denn nich“ und ja das kam dann halt noch ab und zu aber sie hat das jetzt nicht in dem Sinne gestört, sondern einfach dieses: „ja man sieht das so ich bin halt ne muslimische Frau“ und das es ist einfach nur die Optik gewesen, dass ich jetzt Muslima an sich bin, war jetzt nicht so krass, sondern einfach dieses die sehen das immer, ich sitze/ „da sitzt ne Frau mit Kopftuch und das ist meine Enkelin“

Katharina präsentiert ihre Identität als Muslima und ihre Ehe als stabile Konstruktion („10 Jahre“) und setzt dies in Kontrast zur Hoffnung der Großmutter, dass es sich nur um eine Phase handeln könne. So fragt ihre Großmutter noch immer, wann sie ihre islamische Kleidung ablegen würde, und spricht damit die ihr vertraute Katharina unter dieser Kleidung an. Dementsprechend ist Katharinas Reaktion: Wenn sie die Großmutter fragt: „siehst du denn nicht“, so spielt dies darauf an, dass die Großmutter Katharina in ihrer (Ver-)Kleidung nicht erkennen kann oder will. Der Dialog dreht sich um Katharinas Äußeres, das von der Großmutter nicht als Teil von Katharinas Identität wahrgenommen wird. Aber erst diese Kleidung schafft die wahrnehmbare Identität: Wenn Katharina vermutet, dass ihre Großeltern sich weniger am Muslima-Sein an sich störten, aber an der Kleidung, die dies sichtbar macht, so ist klar, dass es erst die Kleidung ist, mit der Katharina ihre Identität zum Ausdruck bringen kann, und dass erst die ablehnende Reaktion ihre Identität bestätigt: „ich bin halt ne muslimische Frau“. Es ist diese sichtbare Differenzsetzung, die für die Orientierung zentral ist und um die sich die Auseinandersetzung mit anderen dreht. Die Situation zeigt, wie Identität erst in der Interaktion hergestellt wird[27]: Katharina kann sich nur dann selbst als Muslima sehen, wenn sie von der Großmutter auch als eine solche erkannt wird, wenn sie sich auch durch die Augen der Großmutter als Muslima sehen kann – und genau damit hat die Großmutter ein Problem. In der Übernahme der Perspektive der Großmutter am Ende des Segmentes bringt Katharina auf den Punkt, dass diese in gewisser Weise eine fremde Person vor sich sitzen sieht – „eine Frau mit Kopftuch“ – und dass sie diese nur schwer als ihre Enkelin erkennen kann. Katharina zwingt ihre Großmutter, sie so zu sehen, wie sie sich selbst sieht, sie führt es ihr immer wieder vor Augen und wird vor ihren Augen eine Andere.

27 Vgl. dazu Mead (1973).

Die Prekarität der Lösung

Wir hatten am Anfang dieses Kapitels darauf hingewiesen, dass es bei der Individuation um Abgrenzung und Anschluss zugleich geht. Am Beispiel von Katharina wird besonders deutlich, wie über die Orientierung am Islamismus und der Anwendung der strengen Regeln auf sich selbst ein Kontrast zur Familie hergestellt wird. Auf symbolischer Ebene kann sich Katharina von ihrer Familie durch die „fremde“ Religion abgrenzen und individuieren. Dabei handelt es sich um einen demonstrativen Wechsel der äußeren Merkmale sozialer (kultureller) Identität. Gleichzeitig aber wird deutlich, dass Beziehungsmuster aufrechterhalten bleiben: Katharina bringt ihren Vater kurz vor seinem Tod im Krankenhaus dazu, ebenfalls zum Islam zu konvertieren. Diese Geschichte wird in einer langen Passage im Interview erzählt. Katharina sorgt sich dabei um das Leben des Vaters nach seinem Tod: „ich wusste halt wenn er stirbt und den Islam nicht annimmt ähm dass das nicht gut für ihn ausgeht und das wollte ich halt verhindern“. Sie übernimmt sozusagen über seinen Tod hinaus eine Orientierungsfunktion. Mit dem Wissen, dass ihr Vater konvertiert sei, kann sie ihn schließlich islamisch beerdigen. Damit baut sie zugleich ihren Vater in ihren Identitätswandel mit ein und komplettiert diesen auf familiärer Ebene. Auch in ihrer neu gegründeten Familie ist sie schließlich diejenige, die die meiste Verantwortung und die Organisation des Familienlebens übernimmt: So ist sie die Alleinverdienerin und übernimmt alle Organisationsaufgaben wie Behördengänge usw. Ihre Großeltern ziehen schließlich ebenfalls an den neuen Wohnort von Katharina. Damit wiederholt sich die biografische (Verpflichtungs-)Konstellation. Es zeigt sich, dass Katharina über die Orientierung am Islamismus, der hier zunächst als konservativer Islam lebenspraktisch ins Spiel kommt[28], und die damit verbundenen Verhaltensänderungen auf der symbolischen Ebene Grenzen ziehen kann, die sie in der Interaktion, auf der Ebene der persönlichen Auseinandersetzung nicht ziehen kann. Die Lösung des Problems bleibt also prekär. Auf der Ebene der Handlungspraxis bleibt Katharina in den alten Mustern und steigert sie sogar. So rechtfertigt sie ihre Konversion und ihre ethisch-moralische und lebenspraktische Orientierung am Islam gegenüber den Großeltern:

K: und die haben ja auch gesehen ähm ich war halt immer noch die Alte ich bin aber vielleicht nur noch nen bisschen ja ich mich noch ein bisschen in dem Sinne verändert dass ich vielleicht noch mehr versucht hab zu machen dadurch dass ich auch Muslima bin und wusste: „ey ich will doch noch mehr gute Taten machen ich möchte doch noch besser sein“ et cetera

28 In der bisherigen Rekonstruktion wird noch nicht deutlich, dass und wie sich Katharina an den einschlägigen Figuren der deutschen salafistischen Szene orientiert und ideologische Elemente in ihre Selbst- und Weltdeutung integriert. Hier spielen zunächst nur die strengen Verhaltensregeln auf lebenspraktischer Ebene eine Rolle, mit deren Hilfe Katharina eine Differenz zur Familie zum Ausdruck bringt. Wie sich spezifische Elemente islamistischer Ideologie und ihre Selbst- und Weltdeutung verbinden, haben wir in Kapitel 6.3 genauer analysiert.

und: „ich bin doch auch für euch alle da und ja“ dann haben se halt und ähm ja relativ gut leben können sag ich mal.

Wenn Katharina betont, dass sie für ihre Familie „immer noch die Alte“ bleibt, so wird deutlich, dass der Wandel auf der demonstrativen Ebene liegt, nicht aber im Wandel ihres persönlichen Kerns. Im Gegenteil: Ihre Veränderung bezieht sich auf die Vermehrung ihrer „guten Taten“ – sie kann als Muslima eine noch bessere Tochter sein. Die Übersteigerung ihrer bisherigen Disziplin und Aufopferung wird damit zum Ausdruck ihrer religiösen Haltung. Katharina deutet mit der Konversion ihr Verhältnis zur und ihre Position in der Familie zwar neu, ändert diese aber nicht grundlegend. Sie kann sich symbolisch abgrenzen, ohne in einen offenen Konflikt oder Bruch mit der Familie zu geraten. Dies zeigt sich auch in Bezug auf ihren Mann, der mit dem gleichen ethnisch-nationalen und sprachlichen Hintergrund an die Familie anschließt, als Muslim auf der religiös-symbolischen Ebene gemeinsam mit Katharina etwas Eigenes entgegensetzt.

K: mein Wunsch war jetzt halt auch wie gesagt schon da ähm einen Menschen aus X-Land zu heiraten dadurch dass meine Familie halt auch ähm nicht so gut Deutsch kann habe ich mir gedacht: „ey ich möchte dass sie sich wenigstens verständigen können“ und jetzt ist es so dass mein Mann X-Sprache versteht aber nicht X-Sprache sprechen kann aber es hat halt alles einfach gepasst

Ihre Partnerwahl ist damit zum einen an ihrer Familie orientiert und zum anderen, wie sie an anderer Stelle ausführt, an ihrer Identität als Muslima: es muss ein muslimischer Mann sein. Damit vervollständigt sie ihren Identitätswandel auf der einen Seite, auf der anderen Seite sorgt sie dafür, dass ihr Mann auf der Ebene der ethnisch-nationalen Zugehörigkeit Anschluss an die Familie findet und als einer von ihnen akzeptiert wird.

Die Prekarität der Lösung besteht also darin, dass Beziehungsmuster erhalten bleiben, die sie in ihrer Individuation erst behindert haben und die sie nach wie vor belasten. Ihre rastlose Selbstaufgabe wird aber nun religiös begründet, in einen höheren Rahmen gestellt und ist zugleich Ausdruck ihrer religiösen Haltung. Die strenge, salafistische Auslegung mit ihrer Fokussierung auf strenge Regulierung aller Lebensbereiche und alltäglicher Handlungen korrespondiert damit in besonderer Weise.

Sven: Biografische Skizze[29]

Auch bei Sven gestaltet sich der Individuationsprozess schwierig. Seine Konversion zum Islam und seine Orientierung am Salafismus steht allerdings im Kontrast zum stark religiösen Hintergrund der Familie, führt zu einem vorübergehenden Bruch mit den Eltern. Sven wird Ende der 1980er-Jahre in einer

29 Einzelne Aspekte dieser Biografie wurden bereits in Frank/Scholz (2022a) mit leicht anderer Akzentsetzung dargestellt und interpretiert.

deutschen Kleinstadt geboren. Er hat einen Bruder. Beide Eltern sind katholisch, die Familie besucht regelmäßig den Gottesdienst und Sven geht wöchentlich zur Beichte. Er beginnt mit etwa 15 Jahren mit einem Freund regelmäßig eine Moschee zu besuchen und konvertiert mithilfe eines Imams zum Islam. Sven recherchiert im Internet viel über den Islam und trifft auf einschlägige salafistische Webseiten und Personen. Als Sven zwischen 16 und 18 Jahre alt ist, lernt er innerhalb seiner Peergroup ein Mitglied einer vom Verfassungsschutz als islamistisch bewerteten, aber in Deutschland legalen Bewegung kennen. In dieser Zeit kommt er in Kontakt mit dem Verfassungsschutz. Später hat Sven Kontakt zu radikalen Mitgliedern einer anderen islamistischen Bewegung. Diese vermitteln ihm Gelegenheitsarbeit und arrangieren die Ehe mit einer salafistisch orientierten Frau, mit der er zusammenzieht und wenig später ein Kind bekommt. Nach seinem Schulabschluss bricht er verschiedene Studiengänge nach jeweils kurzer Zeit ab. Er beginnt eine Ausbildung, wird aber gekündigt, da sich der Verfassungsschutz beim Arbeitgeber meldet. Schließlich trennt er sich von seiner Frau und absolviert ein Studium. Er wird offiziell Mitglied einer in Deutschland erlaubten, teilweise als islamistisch bewerteten Organisation, heiratet eine muslimische Frau und distanziert sich von extremistischen Gruppen.

Familiale Konstellation: Marginalisierung und Inauthentizität

Svens Konversion zum Islam steht im starken Kontrast zum aktiv gelebten Katholizismus der Familie. Eine funktionale Bedeutung der Orientierung am Islamismus liegt auch hier wie bei Katharina in der juvenilen Individuierung und Abgrenzung von der Herkunftsfamilie. In diesem Fall zeigen sich jedoch anders gelagerte, ebenfalls problematische Beziehungsstrukturen. Diese deuten sich bereits in der Eingangssequenz der biografischen Erzählung an.

S: ich weiß net wirklich wo ich anfangen soll (1) {Hustet} (2) also konvertiert bin ich irgendwann so [Jahreszahl]/[Jahreszahl]. ich bin [Jahreszahl] geboren also trotzdem relativ früh so mit 14 15 16, ich w/ also ich weiß dass ich, zumindest auch meine Eltern sagen das, dass ich mal ein komisches Kind war (1) ähm weil ich mich zuf/ recht früh für Sachen interessiert habe für die man sich eigentlich nicht interessieren sollte. deswegen also ich weiß dass mein politisches Interesse hat irgendwann [Jahreszahl] begonnen nämlich mit Schröder und dem Irak-Krieg und allem Möglichen, weil [Jahreszahl] oder [Jahreszahl] war ich in der siebten Klasse

Sven artikuliert zunächst seine Unsicherheit darüber, wo er seine Geschichte beginnen soll. Er nennt schließlich den Zeitpunkt seiner Konversion als erstes Datum in der biografischen Erzählung. Damit bekommt diese einen zentralen Stellenwert: Sie ist zugleich Beginn der biografischen Erzählung wie auch Fluchtpunkt der biografischen Entwicklung. Alles Folgende steht in Bezug zur Konversion und wird aus der Perspektive des Konvertiten erzählt. So nennt er auch als Nächstes sein Geburtsdatum in Relation zur Konversion, nämlich um

zu verdeutlichen, dass er relativ jung konvertiert ist. Eingeleitet wie eine frühe Erinnerung („also ich weiß“) folgt schließlich eine durch die Sicht der Eltern bestätigte Selbstbeschreibung, ein „komisches Kind“ gewesen zu sein. Darin steckt implizit auch eine Marginalisierung, Sven präsentiert sich von Beginn an als seltsam und als Außenseiter. Als Beleg dafür führt er nicht altersgemäße Interessen an, die einer bestimmten Norm oder Vorstellung davon, was Kinder zu interessieren habe, widersprachen. Dies wird schließlich als Interesse für Politik ausgeführt und wiederholt sich an späteren Stellen im Interview mehrmals, bspw. stellt er sich im Verhältnis zu seinen Mitschülern in der Grundschule aufgrund seiner ungewöhnlichen Interessen im Vergleich zur Mehrheit der Kinder als Außenseiter dar. An diese kurze Eingangssequenz schließt eine längere Passage an, in der Sven die damalige politische Situation während des Irak-Krieges darstellt und die Ideen des damals bekannt gewordenen Osama bin Laden als gegen den „westlichen Kapitalismus und den Kolonialismus“ gerichtete Ideen der Gerechtigkeit bewertet. Daran schließt seine Konversionserzählung unmittelbar an.

Sven präsentiert sich damit erstens von Beginn an als Konvertit – und die Konversion wird für die gesamte biografische Erzählung zur Rahmung und zum Fluchtpunkt – und zweitens als Außenseiter, der durch intellektuelle Frühreife und besondere Interessen sein Umfeld befremdet. Die Erzählung wird damit eine, die zum einen die Konversion plausibilisiert und zum anderen die Erfahrung vom „Anderssein“ zum Thema hat. Drittens wird schon hier deutlich, dass die biografische Erzählung von vornherein ideologisch „geladen“ ist. Dies zeigt sich auch auf formalsprachlicher Ebene in den Textsorten: Das Interview von Sven ist überwiegend von argumentativen Passagen geprägt. Individuelle Erfahrungen treten hinter die ideologische Interpretation zurück und werden auch auf Nachfrage kaum detailliert. Die eigenen Erfahrungen werden vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Verhältnisse interpretiert und in einen größeren Rahmen gestellt. Dabei scheint vor allem das Unvermögen, über individuelle Erfahrungen zu sprechen und gegenseitig Perspektiven zu übernehmen, in der Familie zentral, wie wir weiter unten zeigen.

So sind auch seine Andeutungen über Erfahrungen in der Familie in der Eingangserzählung mit der Konversionsgeschichte verbunden, bzw. ist es die Konversionsgeschichte, die den Anlass bietet, über Erfahrungen in der Familie zu sprechen. Die Konversionsgeschichte schließt direkt an das Eingangssegment an, in dem Sven die politischen Verhältnisse der damaligen Zeit beschreibt und in dessen Rahmen er sie damit stellt. Sven erzählt von seinem bosnischen Freund, der eine Moschee besucht. In dieser Moschee war einige Monate lang ein Imam zu Gast, der an einem Austausch mit einem Pfarrer interessiert war. Der Freund bittet Sven um Vermittlung. Sven erzählt, wie er den Kontakt aufnahm und dadurch den Imam kennenlernte. In diese Erzählung sind Beschreibungen der Familie eingelassen.

S: dann hat er irgendwann gesagt: „ja wir haben da so'nen Imam und der hat noch nie mit Christen geredet und der muss in sechs Monaten wieder weg und ja der will mal ne Kirche sehen" und sonst was und: „kannst du da helfen" und nachdem meine Eltern sehr katholisch waren und ich auch jeden Sonntag in die Kirche gehen musste und alles Mögliche also meine religiösen Kindheitserinnerungen s-sind jetzt nicht so mörder hab ich gesagt: „ok ja kann man ja machen weil ich kannte auch den Stadtpfarrer"

Die Beschreibung der Eltern als sehr katholische Menschen und die damit verbundene religiöse Praxis in Form regelmäßiger Kirchgänge hat in Svens Erzählung zunächst die Funktion zu erklären, weshalb er den Imam an einen Pfarrer vermitteln konnte. Doch bewertet Sven bereits hier diese Praxis negativ, wenn er sie als Zwang darstellt („ich [...] gehen musste"). Die Ergänzung „und alles Mögliche" verweist hier darauf, dass es dazu noch mehr zu erzählen gäbe, was hier zunächst ausgespart wird. Schließlich folgt eine knappe Evaluation der Kindheit in Bezug auf Religion mit dem jugendsprachlich formulierten Hinweis, dass die Erinnerungen daran nicht gut sind („nich so mörder"). In dieser knappen Beschreibung und Evaluierung deutet sich an, dass Religiosität und religiöse Praxis eine wichtige Rolle in der Familie und Kindheit gespielt haben und dass damit krisenhafte Erfahrungen verbunden sind, die an dieser Stelle nicht erzählt werden. Formal handelt es sich um eine Hintergrundkonstruktion, die der Erzähler einfügen muss, um die Haupterzählung plausibel zu machen und die in der Andeutung des Krisenhaften verbleibt. Sven erzählt weiter, wie er den Kontakt zwischen dem Imam und dem Pfarrer vermittelt hat. Daran schließt sich unvermittelt eine Bewertung des Katholizismus allgemein an.

S: und ich fand den Katholizismus immer schon relativ unsympathisch. einfach wegen Dreifaltigkeit und weil man in der Schule lernt so ja Jesus war Jude und dann stellt sich in der Schule immer so die Frage: „Hey, wieso sind wir eigentlich keine Juden? und warum ist er auf einmal Gottes Sohn obwohl er Jude war" und sowas, ich hab das nie so gecheckt und was mir auch so ganz unsympathisch war, war/ wobei ich heute glaube dass das einfach der Priesterwechsel war als ich in der vierten Klasse war haben wir nämlich einen neuen Priester bekommen und der war so'n richtiges Arschloch, und meine Eltern haben mich dann immer beichten geschickt und der hat dann so ewig keine Ahnung: „lies aus dem Gotteslob Nummer so und so und so und so" und keine Ahnung: „33 Rosenkränze" und sonst was und dann geht's wieder, und ich musste aber beichten gehen, und dieses Beichten war für mich so voll schlimm weil ich hatte eigentlich keinen Bock beichten zu gehen und dem Arschloch da was erzählen wollte ich auch nicht und dann musst du den Priester beim Beichten noch anlügen damit du nicht so viel kriegst, und dann hast du so doppelt schlechtes Gewissen weil du verarschst ja den auch noch (1) naja und deswegen war mir das katholische Christentum zumindest enorm unsympathisch

Hier wird ausgeführt, was in der Hintergrundkonstruktion bereits angedeutet wurde. Auffällig ist dabei, dass Sven den Katholizismus als „unsympathisch" bezeichnet, eine Charakterisierung, die eigentlich in Bezug auf andere Menschen, nicht auf abstrakte Phänomene – wie den Katholizismus – passt. Sven beginnt mit der Darstellung der Unverständlichkeit der Dreifaltigkeit. Dabei

handelt es sich um eine typische Argumentation und Rationalisierung bei dieser Art von Konversionserzählungen (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 365 f.). Im Anschluss schränkt er diese Begründung ein und stellt dar, dass sein Unbehagen am Katholizismus eher mit den damit verbundenen signifikanten Anderen zusammenhängt, und schließt damit an die eigentliche Semantik des „Unsympathischen“ an. Dies wird weiter ausgeführt, indem zuerst der neue Priester und dann seine Eltern charakterisiert werden. Die Beschreibung des Priesters als „richtiges Arschloch“ zielt dabei auf Svens Beziehung zu ihm. Es geht nicht darum, dass der Priester ihm die Dreifaltigkeit nicht richtig erklären konnte, sondern um das Verhalten bzw. den Charakter des Priesters. In den folgenden Zeilen wird deutlich, dass Svens Eltern ihn dazu gezwungen haben („geschickt“, „ich musste aber gehen“), regelmäßig zur Beichte zu gehen, ohne die Abneigung des Jungen gegenüber der Person des Priesters bzw. dieser Handlung überhaupt wahrzunehmen und ernst zu nehmen. In der Szene wird deutlich, dass Sven den Sinn der Beichte nicht erkennen kann: dass er sich einer Person, die er nicht mag, öffnen und ihr persönliche Dinge anvertrauen muss. Zudem gerät er in eine paradoxe Situation, in der er nicht aufrichtig agieren kann: Er muss lügen, also sträflich handeln, um schlimmeren Strafen zu entgehen und macht sich aus seiner Sicht damit doppelt schuldig. Die Stelle bringt gleichzeitig zum Ausdruck, dass die Eltern das innere Erleben des Jungen und damit seine Persönlichkeit und Bedürfnisse nicht erfassen oder auch missachten und dass diese in der Familie nicht ausreichend thematisiert werden.[30] Zudem werden hier kindliche Vergehen immer auch religiös gerahmt, stellen mithin nicht nur etwa begangene Fehler, sondern Sünde dar, die Strafe nach sich zieht. Familiale Kommunikation und Religion sind konstitutiv aufeinander bezogen. Das Segment wird beendet, wie es eröffnet wurde, mit dem Hinweis darauf, dass das Christentum Sven unsympathisch sei. Für die eigenen schlechten Erfahrungen werden also nicht der Priester und die Eltern persönlich verantwortlich gemacht, sondern generell das Christentum. Dies ist auch aus der Perspektive heraus zu verstehen, aus der Sven seine Geschichte erzählt, nämlich aus der Perspektive des Konvertiten, der seine Konversion mit der religiösen Argumentation, die das Konversionsskript vorsieht, plausibel macht.

Das Problem des aufrichtigen Agierens, das Sven hier dem Pfarrer gegenüber beschreibt, ist eines, das auch in der Beziehung zu den Eltern zentral ist und diese bis in die Gegenwart prägt. Sven charakterisiert seine Eltern wie folgt:

S: weil meine Eltern haben son son Schizopädagogenansatz gehabt (1) also die haben uns einerseits irgendwie so zum Lügen erzogen weil weil die so gefragt haben so ja: „hast du das wirklich gemacht?“ wenn irgendwas passiert ist und wenn du dann aber gesagt hast ja das hast du gemacht, dann hast du mörder Stress bekommen. wenn du aber gesagt hast: „ich habs

30 Dieses Problem reproduziert sich an mehreren Stellen im Interview. So schildert Sven eine Szene, in der die Eltern die Berufswünsche des Bruders ignorieren und ihn zu einem bestimmten Ausbildungsweg zwingen, die Struktur betrifft die Familie als Ganzes.

nicht gemacht“ dann haben sie uns geglaubt und alles war gut, und das erzieht nen Kind einfach so zum Lügen […] und deswegen haben die uns irgendwie so ganz früh irgendwie unbewusst in son Doppelmoralleben reingezwungen unbewusst irgendwie

Sven beschreibt Situationen, in denen er und sein Bruder für eine bestimmte Handlung von den Eltern zur Rechenschaft gezogen werden. Dabei interessiert die Eltern lediglich, ob Sven eine Tat zugibt oder nicht. Im Falle des Zugebens wiederum steht nicht die Auseinandersetzung mit der Tat, sondern eine für Sven nicht nachvollziehbare Strafe („mörder Stress“, später spricht Sven davon, dass er „zur Sau gemacht“ wurde). Es kommt kein Austausch zwischen den Kindern und Eltern darüber zustande, was eine bestimmte Tat jeweils für beide Seiten bedeutet – etwa was die Motive waren, die Tat zu begehen und was die Motive sind, diese zu missbilligen. Beide Seiten erfahren nichts über ihre jeweiligen Erfahrungen, Perspektiven und Werte. So kann niemand etwas über sich selbst und den anderen lernen. Im Gegenteil führt das Verhältnis in Svens Augen dazu, dass die Kinder den Eltern gegenüber nicht mehr aufrichtig und nur noch strategisch kommunizieren und sich auch hier, wie schon in der Beschreibung des Verhältnisses zum Pfarrer, doppelt schuldig machen, weil sie lügen. Sven charakterisiert dieses Verhältnis am Anfang und am Ende dieses Segmentes als „Schizopädagogenansatz“ der Eltern und „Doppelmoralleben“ in der Familie. Mit der ersten Umschreibung kommt zum Ausdruck, dass die Eltern für Sven zwiespältig oder ohne erkennbaren inneren Zusammenhang agieren. Die Zusammensetzung „Doppelmoralleben“ verweist darauf, dass es keine verlässliche Moral in der Familie im Sinne einer Wertestruktur gibt, an der sich die Kinder widerspruchsfrei orientieren können und dass dadurch ein „Doppelleben“ entsteht, bei dem beide Seiten mit ihrer je eigenen Moral aneinander vorbeileben.

In Svens biografischer Situation kulminieren somit die marginale Position in der Familie und im Peer-Umfeld („komisches Kind“), eine als repressiv erfahrene religiöse Praxis sowie inauthentische Kommunikation und intersubjektive Erfahrungsarmut. Die religiöse Praxis ist mit unangenehmen Situationen verbunden und Eltern und Kinder sind als Interaktionspartner nicht an ihren wahren Geschichten interessiert und lernen so auch nichts voneinander.

Konversion als Austausch signifikanter Anderer und neue Zugehörigkeit

An die oben zitierte Darstellung seiner Kritik am Katholizismus schließt sich Svens Erzählung dazu an, wie er einen Imam kennengelernt hat.

S: ja und dann kam halt so dieser Imam der kam aus X-Land und war nen sehr netter aber recht einfacher Mann einfach und der hat halt gesagt: „ja was soll’n das so? Jeder ist für sich selbst verantwortlich und es gibt da nur einen Gott und wenn du was willst dann entschuldige dich direkt bei dem“ und und „was-was soll das alles“ und er hat das einfach so hinterfragt [...] und dieser Imam hat damals gesagt so „ja, stell dir vor Christentum ist Windows 95 und Islam ist Windows 98 das ist einfach ein Update,“ und hat diese ganzen Bugs weggemacht

und für mich war damals enorm also es war einfach so enorm befriedigend so ne Antwort zu haben ja einfach so'n Update halt ne

Es wird deutlich, wie der Imam den Islam in spezifischer Weise repräsentiert und kontextualisiert hat. Er fungiert als Bezugsperson, der die Artikulation von Kritik am Katholizismus erst ermöglicht. Er wird als einfacher Mann charakterisiert, der Sven Argumente vermittelt, mit dessen Hilfe er das Christentum in Bezug auf die eben genannten Schwierigkeiten hinterfragen kann („einfach so hinterfragt“). Dies bezieht sich sowohl auf das „Problem“ der Dreifaltigkeit und, wenn der Imam sagt, man solle sich direkt bei „dem“, also Gott, entschuldigen, auf die unliebsame Beichte. Der Imam als neue religiöse Autorität stellt für Sven damit bisher nicht Angreifbares infrage. Aus Svens Perspektive vermittelt er ihm Argumente, mit denen er aus seinen Schwierigkeiten mit dem Katholizismus bzw. dem Christentum herauskommt (ein „Update“). Er vermittelt Sven aber auch den Islam an sich als praktisch lebbare Religion. So schildert Sven in den anschließenden Zeilen, wie er die religiöse Praxis des Imams nachahmt (Besuch der Moschee, Gebetspraxis, rituelle Waschungen). Diese aus dem Zufall heraus entstandene Möglichkeit der Artikulation von Kritik am Katholizismus ermöglicht ihm die Abgrenzung von seiner Familie und dem Priester und eröffnet ihm Perspektiven durch eine andere Zugehörigkeitskonstruktion.

S: und dann ich bin eigentlich gar nicht wissentlich konvertiert sondern ich hab mir gedacht: „ja ist ja scheißegal so Gott weiß ja irgendwie so wer ich bin was ich bin“ und bin halt so mit in die Moschee gegangen hab da gebetet hab auch so gelernt wie man sich dazu wäscht und so lange dieser alte Imam aus'm Osten da war war auch alles cool weil der hat mich einfach mitmachen lassen ich konnt' kein [Sprache] hab nicht verstanden was was die geredet haben und wir sind eigentlich immer einmal am Tag so zum Abendgebet in die Moschee gegangen weil das ging am schnellsten nach zehn Minuten biste wieder raus und es hat aber trotzdem sowas mitgegeben {zieht die Nase hoch} und dann irgendwann hat er mir so'nen Zettel hingelegt wo dann so das Glaubensbekenntnis draufstand und das sollte ich dann vorlesen, äh und ich wollte eigentlich gar nicht so konvertieren aber er hat gemeint „ja du bist ja eigentlich schon konvertiert weil du glaubst ja und betest ja mit uns also kostet es dich ja nichts das zu sagen“ hab ich hab ich gesagt „ja ok“ weil ich mein dieses ganze Beichte Meichte g-Zeug glaube ich ja sowieso nicht. und dann-n hat der mich so konvertiert im Prinzip und mich son Zettel vorlesen lassen den ich gar nicht verstanden hab

Auffällig ist, dass Sven zum einen darstellt, gar nicht wissentlich konvertiert zu sein, sondern in gewisser Weise über die Praxis und in Orientierung an konkreten Anderen hineingeraten zu sein. Zum anderen wird hier zunächst nicht thematisiert, welche Wirkung die Konversion auf die Eltern hatte, sondern der Religionswechsel von Sven selbst als Rahmenwechsel[31] statt Identitätswechsel gegenüber Gott thematisiert und gerechtfertigt („Gott weiß ja, wer ich bin“). Eine Rechtfertigung gegenüber den Eltern im Sinne von „ich bin dennoch der

31 Vgl. Wohlrab-Sahr 2001.

Alte“ oder Ähnliches wäre hier eine plausible Option gewesen (wie bei Katharina). Für Sven stellt sich das Problem hier als Glaubensproblem dar und als eines, das seine Beziehung zu Gott betrifft. In dieser Hinsicht ändert sich aus seiner Perspektive nichts an seinem Verhältnis Gott gegenüber: Ihm gegenüber bleibt er der gleiche. Denn das Problem bezieht sich für ihn ja auf den Katholizismus, und mit der Konversion zum Islam nimmt er die überlegene Religionsversion ohne „Bugs“ an. Gleichzeitig besteht das Problem aber in den Beziehungen zu den signifikanten Anderen, die mit den jeweiligen religiösen Kontexten verbunden sind und die diese repräsentieren: den Eltern und dem Pfarrer auf der einen, dem Freund und dem Imam auf der anderen Seite. Familiales Leben und religiöse Praxis sowie familiäre und religiöse Zugehörigkeit sind eng miteinander verbunden. Mit dem Wechsel der Religion „verlässt“ Sven seine Herkunftsfamilie symbolisch. Er artikuliert dies an späterer Stelle, wenn er ratifiziert: „ich hab’ mir gedacht ich gehöre ja eh mehr zu denen als zur Kirche“. Sven wählt eine neue Religionsgemeinschaft und kann sich so auch von seinen Eltern abgrenzen und den unliebsamen Situationen entziehen. Islam und Christentum stehen dabei für verschiedene soziale Zusammenhänge, in denen sich Sven unterschiedlich wohl fühlt. Dies reproduziert sich in einer Passage, in der Sven auf Nachfrage noch einmal genauer erzählt, wie er in die Moschee kam.

S: und dann kam son Typ [...] der war so unnahbar kalt distanziert [...] und er hat den Pfarrgarten zerstört […] und der Kontakt ist ja zustande gekommen weil die sone Dialogveranstaltung haben wollten also Ziel war ja nie zu konvertieren (1) aber ich bin dann da so in die Moschee reingekommen und fand das einfach irgendwie freundlich weil das war halt sonson Hinterhofdingens (1) der Gebetsraum vielleicht doppelt so wie der das Zimmer hier (1) und dann noch ne Küche nebenan wo der Fernseher lief und wo man die ganze Zeit halt Tee trinken kann und Sonnenblumenkerne fressen und ich fands halt so cool weils so natürlich war und ohne viel pi pa po weil wenn jetzt nur so katholische Gottesdienste kennst dann musste da Sonntag hingehen erstens ist scheißkalt und zweitens darfst du nie reden und was weiß ich was und eigentlich weißt du so deine Eltern haben auch keinen Bock und die gehen dahin weil „was sagen die Andern wenn man nicht hingeht“ und dann kriegt jeder immer so seine Mark und die er dann in den Klingelbeutel schmeißen darf und die Predigt ist so langweilig und öhhrr {Geräusch das angewidert klingen soll} und da geht’s halt dann einfach/ und da sind halt die Leute erstens schön warm zweitens hast du Teppichboden drittens kannst du sitzen wie du willst du kannst reden wie du willst außer die fünf Minuten wo gebetet wird und wenn du halt betest dann betest du halt einfach so kurz und knackig nach dem Motto und du betest direkt zu Gott da gibt’s keinen der vorne steht und irgendwas vormacht es wird nicht gesungen es ist kein/ es stinkt nicht es ist warm gemütlich und danach kannst du weiter Tee trinken so ich fands einfach easy

Sven erzählt am Anfang der Passage, wie der neue Priester in die Gemeinde kam und den Pfarrgarten nach seinen Vorstellungen verändert und in den Augen von Sven zerstört hat. Hier fällt auf, dass die beiden Religionsgelehrten über „Gefühlstemperaturen“ kontrastiert werden: Der Priester wird als kalt und distanziert und, das zeigt die Geschichte der Zerstörung des Pfarrgartens, als gefühllos und ignorant dargestellt, während der Imam als warm und herzlich

beschrieben wird. Ähnlich werden in diesem Segment dann auch die Situationen des Gottesdienstes bzw. des islamischen Gebetes in der Moschee dargestellt: Die kalte Atmosphäre beim Gottesdienst, erzwungene Handlungen wie das Singen und das Redeverbot, die Inauthentizität der Anwesenden und die damit verbundene soziale Kontrolle stehen der warmen Moschee mit Teppich, einer gemütlichen Teeküche, in der mit dem Tee für das leibliche Wohl gesorgt wird, den Möglichkeiten des Austausches untereinander und schließlich einem knappen und direkten Gespräch mit Gott gegenüber.

Salafismus als Übersteigerung und Grenzziehung durch gegenseitigen Ausschluss

Wie bei Katharina begegnet Sven islamistischen Positionen bei Recherchen zu Konversion und zum Islam im Internet. Zu diesem Zeitpunkt ist der Imam nicht mehr anwesend und fungiert nicht mehr als Bezugsperson, die durch den Islam leitet und diesen repräsentiert. Sven beendet die Erzählung zu seiner Konversion mit der folgenden Einschätzung: „und alles war eigentlich gut bis zu dem Moment wo ich dann eigentlich mehr wissen wollte über ‚was glaube ich jetzt eigentlich‘, weil dann bin ich im Internet gelandet“. Der Islam bleibt für Sven durch die Anwesenheit des Imams und die gemeinsame religiöse Praxis als praktisches Wissen kontextualisiert, bis er auf eigene Faust zu recherchieren beginnt. Die Formulierung „und alles war eigentlich gut bis“ öffnet den Raum für etwas Folgendes, das nicht mehr gut ist. Es folgt ein langes Segment über Svens Recherchen im Internet und die einschlägigen salafistischen Prediger, denen er begegnet und die den Islam in ganz anderer Weise repräsentieren. Sven konsumiert exzessiv Videos im Internet und lässt sich CDs und MP3-Dateien schicken („und die Sachen habe ich mir halt hardcore reingezogen“). Seine bisherige religiöse Praxis und die Orientierung am Imam werden dabei diskreditiert: „und da war auch immer so drin ja die X-Länder haben dann Religion verändert und die haben eh keine Ahnung und schaut ihre Imame an und sonst was“. Sven bekommt so aus seiner Sicht eine neue Art von Islam präsentiert. Sven rationalisiert sein Interesse und die Überzeugungskraft zunächst vor dem Hintergrund politischer Missstände:

> S: und dann habe ich mir so die Videos reingezogen hab halt auch so ganz schlimme Videos mir angeguckt was die Russen so an Massenvergewaltigungen in Tschetschenien machen und k-keine Ahnung also ganz grausame Sachen einfach und das halt gepaart mit diesem Salafi-Input hat mich schon gut radikal gemacht würde ich sagen also wenn ausreisen zu ISIS wenns das damals gegeben hätte also das gabs ja damals nicht in der Form sondern wenn dann hättest du irgendwie kämpfen gehen müssen nach Wasiristan oder so und da weißt du auch nicht wohin aber ich glaub schon dass ich ausgereist wäre so mit 16/17 wenn ich gewusst hätte wohin

Sven verbindet, wie bereits in der politischen „Vorgeschichte“ zu seiner Konversionserzählung, die Wahrnehmung politischer Missstände mit der Übernahme salafistischer Orientierungen. Die Ausreise in ein Kampfgebiet bleibt hier gedankenexperimentell, verdeutlicht aber die Selbstbeschreibung als „gut radikal“. Im Nachfrageteil des Interviews beschreibt Sven noch einmal näher die Anziehungskraft der Videos.

S: also zum einen fand ich's halt so diese ganzen Videos wie die aufgemacht sind und so die waren damals schon cool ne? (2) ganz einfach cool so ne irgendwo in den Bergen sitzen, Waffe in der Hand sonst keine Ahnung irgendwelche Sachen zu schießen oder so was

Die Videos werden auf der ästhetischen Ebene als cool und damit jugendspezifisch attraktiv beschrieben: Die Coolness ergibt sich aus der Inszenierung von absoluter Autonomie und Macht: Hier wird das Bild eines in den Bergen sitzenden Kämpfers gezeichnet, der mit seiner Waffe ohne Rechtfertigungs- oder Begründungszwang „irgendwelche Sachen“ schießt, also gänzlich autark über Leben und Tod entscheidet und nur sich selbst gegenüber verantwortlich ist. Diese Vorstellung absoluter Autonomie und Autarkie wird in den folgenden Zeilen in Relation zu den Eltern und das eigene Umfeld gesetzt.

S: und was halt auch noch ist, is halt so dass (1) also wenn ich mich nich/-ich glaub dass es halt einfach son Ding dass man die Welt so abwertet und dann hast du ja so diese Narrative vom von dem Konzept der Fremde sozusagen dass du sagst „die Religion ist fremd gekommen und wird fremd gehen, und wenn du so richtig bist dann werden dich alle hassen und du bist dann wie son Prophet“ und pi pa po und dadurch dass ich relativ radikal war und meine Eltern gegen mich waren und und sonst was fühlt man sich natürlich immer richtiger und dadurch dass aber halt Salafismus dann das weltliche Leben dann so abwertet und das Jenseits so aufwertet und dein Diesseits dann ja tatsächlich dann @Scheiße läuft@ weil du es dir mit allen möglichen Menschen verkackst (1) ist es auch son sone Flucht einfach dann aus dem Leben mit dem du nicht zufrieden bist aber du kannst es mir ja nicht eins/ also du darfst es dir ja nicht eingestehen dass dein Leben Scheiße ist, weil du unterliegst ja sonem göttlichen Zwang sozusagen dass du mit deinem Schicksal zufrieden bist und pi pa po dann ist dein Leben Scheiße und Gott gibt dir einen Ausweg also „mach Dschihad und stirb einfach“. Aber das ist ja ziemlich ist ja nicht so easy is ja nicht so schwer jetzt irgendwo für Gott zu sterben und wenns danach besser weiter geht is ja cool

Sven beschreibt in der Passage, wie mit der Übernahme der salafistischen Orientierung eine völlige identitäre Entkopplung von der bisherigen Lebenswelt einhergeht. Dabei nimmt er explizit Bezug auf zentrale ideologische Elemente wie die Abwertung der bestehenden Welt und das Konzept und die Terminologie des „Fremden“ (Al-Gharīb)[32]. Dabei gibt Sven das „Narrativ“ der antizipierten Ablehnung der Religion als „fremd“ zunächst wieder und das „Fremdsein“ kommt hier als Teil einer virtuellen Identitätskonstruktion ins Spiel. Im weiteren Satzverlauf übersetzt Sven dies in Bezug auf seine eigene Erfahrung. Die maximale Ablehnung der konkreten Anderen wird zum Zeichen, dass man

32 Das Konzept des Fremden geht auf eine Überlieferung (ahadith) Mohammeds zurück und wurde auch von salafistischen Strömungen aufgenommen (vgl. Köpfter 2014).

auf dem richtigen Weg sei: „und wenn du so richtig bist dann werden dich alle hassen“. Sie bestätigt die eigene Identität und lässt diese als stimmig erscheinen. So fühlt sich Sven durch die Ablehnung der eigenen Eltern „immer richtiger“. Diese Selbstwahrnehmung steht im krassen Gegensatz zu den krisenhaften Entwicklungen in der Lebenswelt („dein reales Leben so Scheiße läuft“) und den sozialen Brüchen und der Isolation, die sich daraus ergeben („du es dir mit allen möglichen Menschen verkackst“). Es verbinden sich zwei gegensätzliche Entwicklungen zu einer Spirale der Selbstbefremdung und Entfremdung: Die Bestätigung der ideologischen Identifikation bei gleichzeitiger sozialer Desintegration und gleichzeitigem Verlust der Handlungsoptionen in der bisherigen Lebenswelt. In dieser Logik erscheint schließlich der Dschihad und Tod als folgerichtiger Ausweg und finale Selbstausgrenzung. Die salafistische Orientierung übersteigert damit Svens Abgrenzung, die Konflikte werden als Reaktion auf die eigene, „richtige“ Haltung gedeutet und Autonomie und Autarkie spitzen sich auf das Absolute, den eigenen Tod, zu. Die angedeutete Ablehnung durch die Eltern führt Sven später weiter aus.

S: vielleicht noch w-also wieso das wieso ich so radikal war war glaube ich auch einfach, weils niemanden interessiert hat also dieses ganze Ungerechtigkeit auf der Welt pi pa po und was auch noch dazu beigetragen hat war glaube ich so vor allem mein-meine Familie mit denen ich heute zwar guten Kontakt habe aber eher so mit Eltern und Großeltern aber die haben mich glaube ich das ist jetzt böse und gut dass die das niemals hören aber die haben mich glaube ich so systematisch isoliert so bis zu meinem 15/16 Lebensjahr weil ich wollte halt fünf Mal am Tag beten und dann haben die mich immer nie mehr mitgenommen weil die haben gedacht das ist so ne Phase und das geht schon irgendwann vorbei, also deswegen ich sag ich kenne meine Cousins und Cousinen väterlicherseits zum Beispiel eigentlich überhaupt nicht und auch mein Vater hat also ich kann mich nicht erinnern dass die irgendwann jemals son offenen Dialog mit mir gesucht hätten oder irgendwie son Gespräch oder sowas sondern das war immer so: „ahh du wohnst zu Hause also mach das nicht“. ich hab das, hab das eigentlich alles so heimlich gemacht weil wenn die gewusst hätten dass ich jeden Tag zur Moschee gehe, dann wären die auch ausgeflippt also ich war offiziell jeden Tag irgendwo draußen in Cafés und keine Ahnung was, aber tatsächlich war ich halt in der Moschee und hab mich den Leuten getroffen und hier und da ich hab mir einfach son richtig krasses Doppelleben aufgebaut im Prinzip

Die Passage beginnt mit der Erklärung, dass Sven aufgrund der wahrgenommenen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten radikal war. Sven fügt aber, wie auch in den anderen Stellen, eine Erklärung in Bezug auf seine Familie an. Im Zuge seiner Konversion und religiösen Alltagspraxis schließen die Eltern Sven von allen Familienzusammenkünften aus. Er darf nicht mehr mit zu seinen Großeltern, solange er auf dem Beten besteht. Auch der (an anderer Stelle erzählte) Vorschlag, dies unauffällig zu tun, wird nicht angenommen. Sven interpretiert dies an anderer Stelle als „Strafmaßnahme“, durch die er teilweise den familiären Anschluss verliert und beispielsweise seine Cousins als Jugendliche nicht richtig kennenlernt. Hier dokumentiert sich zum einen die Scham für den eigenen Sohn sowie das Unvermögen, die Konversion überhaupt zu

thematisieren, sie als Familienthema zu integrieren und *als* Familie damit umzugehen. Aber auch das Verhältnis zum Vater wird hier noch einmal reflektiert: So haben diese sich aufgrund fehlender Gespräche und mangelnder Offenheit nie kennengelernt. Dies korrespondiert mit der oben dargestellten Kommunikationskultur der Familie. Wie schon oben angedeutet, führt Sven nun ein Doppelleben. Damit fehlt der familiäre Kontext als einer, in dem Sven seine Erfahrungen teilen könnte und in dem auch die Perspektiven der Eltern eine Rolle spielen würden.

S: also ich hab da gewohnt und gegessen und das war's, aber wie gesacht also so was weiß ich (1) jeder Ramadan war einfach nur zum Kotzen weil die mir jeden Tag gesacht haben ich muss was essen weil ich mich töte, meine Wecker zum Morgengebet ich glaub mein Vater hat zwei Handys kaputt gemacht insgesamt wenn der Alarm gegangen ist, weil er es einfach nicht eingesehen hat wieso man das machen muss und es war so ein Nebeneinanderherleben, Konflikte vermeiden und versuchen irgendwo nirgendwo anzuecken

Beide Seiten schließen sich gegenseitig aus ihrem Leben aus, haben keine gemeinsamen Erfahrungen mehr und tauschen sich nicht über ihre Erfahrungen aus. Die Eltern können Svens religiöse Praxis nicht annehmen, sprechen ihr den Sinn ab, und der Vater reagiert darauf in aggressiver Weise. Das familiäre Leben besteht schließlich im Vermeiden von Interaktion.

Interessant ist nun Svens Erzählung einer Situation mit seinen Eltern, an der sich Folgen für die eigene Identitätskonstruktion aufzeigen lassen. Auf die Nachfrage der Interviewerin nach dem Verhältnis zu den Eltern erzählt Sven Folgendes:

S: Ja also zum des da und auch dass dass sie einfach v/ sie haben halt einfach versucht so ziemlich platt bestimmte Sachen zu verbieten (1) so A-a-art „du konvertierst jetzt nicht" aber das Ding ist die haben nie verstanden wie ich als Kind funktionier so alles was sie verboten haben habe ich erst recht gemacht °das war schon immer so°

I: Und wann fing das so an? mit deeem?

S: └Also ab die die haben eigentlich auch das Konversionsthema aufn Tisch gebracht bevor's überhaupt Thema war (3) weil dadurch dass-dass ich mit Memet zu tun hatte haben die schon gesagt „aber du wirst kein Moslem" (2) und ich ich wär gar nicht auf die Id/ aber died/ also die haben dieses Thema irgendwie so aufn Tisch gebracht bevor ich überhaupt dran gedacht hätte also wenn (1) ich mein man weiß es nicht aber wenn die gechillter und normaler damit umgegangen wären wäre ich vielleicht heute auch gar nicht da wo ich bin.

Sven charakterisiert, das Segment einleitend, seine Beziehung zu den Eltern als eine, die von „platten" Verboten geprägt ist. „Platt" im Sinne von oberflächlich oder auch unreflektiert, dumm und als Gegenteil von tiefgründig, scheint in diesem Kontext darauf zu verweisen, dass die Verbote für Sven als Kind nicht nachvollziehbar waren, die Eltern also weder ihren eigenen Standpunkt vermittelt haben, noch ein Interesse an den Motiven des Sohnes hatten

und damit in Kommunikation mit dem Sohn getreten wären. Sven gibt die Erfahrung wieder, dass die Eltern ihn als Kind in seiner spezifischen Logik und Motivation nicht verstanden haben. Seine Reaktion ist Trotz, also das Übertreten der Verbote aus Prinzip. Es wird deutlich, dass beide Seiten in den jeweiligen Situationen nichts über sich selbst und den anderen lernen. Dies wurde schon oben als grundsätzliches Problem der Familienstruktur dargestellt. In diesem Zusammenhang wird von Sven hier angedeutet, dass die Konversion nur aus Trotz gegenüber den Eltern stattgefunden haben könnte. Die Möglichkeit der Konversion wird durch die Eltern in Form des Verbotes überhaupt erst ins Spiel gebracht. Sie entzündet sich an der Wahrnehmung des Freundes als „Moslem“ und an der Furcht, Sven könne in Orientierung an diesem auch „Moslem“ werden. Die Kategorie „Moslem“ bringen damit die Eltern, zumindest in dieser Szene, überhaupt erst ein. Mit der Warnung an den Sohn, „aber kein Moslem“ zu werden, bringen sie den Islam als negativen Gegenhorizont[33] ein. Wenn das Muslimisch-Sein respektive der Islam als negativer Gegenhorizont dient, wird damit auch die Freundschaft der Kinder diskreditiert. Zugleich wird an Sven hier eine mögliche Identität herangetragen, und zwar in Form einer „totalen Identifizierung“ im Sinne Garfinkels (Garfinkel 1956). In dem Verbot der Eltern wird Sven gedanklich in einen „Moslem“ transformiert, der dann vor allem über seine religiöse und kulturelle Zugehörigkeit und als von der familialen Identität abweichend identifiziert wird. Damit erfährt das Thema „Muslimisch-Sein“ von vornherein eine negative und ablehnende Zuspitzung und birgt das Potenzial zur Eskalation. Vor dem Hintergrund der (katholisch definierten) familiären Identität wird Sven damit „fremd“ gemacht und nach „außen“ gestellt.[34] Faktisch kommt das zum Ausdruck, wenn die Familie Sven nach seiner Konversion von Familienzusammenkünften ausschließt. Als „Moslem“ ist er nicht mehr Teil der Familie. Erst aus dieser Perspektive wird verständlich, wieso Sven am Anfang des Interviews Gott als diejenige Instanz ins Spiel brachte, vor der er seine Konversion verantworten kann und die ihn nach wie vor als ihn selbst erkennt. In Verbindung mit der vorher dargestellten Trotzreaktion, das Verbotene erst recht zu tun, erscheint Svens spätere Konversion und Identifikation als Moslem beinahe zwangsläufig. Sven reflektiert schließlich darüber, dass ein anderes Verhalten der Eltern und eine andere Beziehung zu ihnen seine Laufbahn möglicherweise anders beeinflusst hätten. Hier drückt sich zum einen nochmals aus, wie stark die Hinwendung mit den Eltern als Bezugsfiguren zusammenhängt und zum anderen, wie Identitäten in

33 Vgl. die Erläuterungen in Abschnitt 5.4.

34 Harold Garfinkel (1956) hat in seinem Aufsatz „Conditions of Successful Degradation Ceremonies“ aus interaktionistischer Perspektive kommunikative Strategien beschrieben, mit denen eine Person eine andere Person im Rahmen sogenannter Degradierungszeremonien oder -rituale sozial degradiert, indem er sie nach „außen“ stellt und „fremd“ macht. Er schreibt: „He must be placed ‚outside‘, he must be made ‚strange‘.“ (S. 423). Die Person wird dabei in Rekurs auf „letzte Ursachen“ „total“ identifiziert, und ihre Identität wird transformiert (S. 420).

der Interaktion überhaupt erst zur Situationsdefinition herangezogen, inszeniert und relevant werden. Die inhaltlich zunächst unscheinbare Szene in der eben zitierten Passage ist auch formalsprachlich mit den beiden Wirkungspausen und der szenischen Wiedergabe auffällig.

Für Sven bedeutet die Konversion eine symbolische Abgrenzung von der Familie, die mit der Isolation seitens der Eltern auf der Handlungsebene vollzogen wird und dabei eventuell über die eigenen Intentionen hinausgeht. Zeitlich fallen Konversion, Isolation von der Familie und Probleme in der Schule zusammen (Sven muss eine Klasse wiederholen).

Das Wegbrechen der Vermittlung und spezifischen Kontextualisierung durch den Imam und den Freund sowie die Suche im Internet führen zur Aneignung ideologisierter Auslegungen und zur Vergemeinschaftung in radikalen Gruppen, zur radikalen Änderung der Lebenspraxis, zum vorübergehenden Bruch mit den Eltern und zur Isolation innerhalb der Familie. Svens symbolische Grenzziehung, die er auch in seiner Lebenspraxis (tägliche Gebete, Fasten, traditionelle islamische Kleidung) zum Ausdruck bringt, provoziert den teilweisen Ausschluss aus der Familie und verhindert jegliche Annäherung beider Seiten. Mit der Aneignung islamistischer Deutungen übersteigert Sven die Abgrenzung und treibt die – von den Eltern als negative Identität ins Spiel gebrachte – Identität als Moslem auf die Spitze.

Im Gegensatz zu Katharina vergemeinschaftet sich Sven schließlich in realen Zusammenhängen: Er besucht u. a. eine Moschee, die zu einer vom Verfassungsschutz beobachteten Bewegung gehört und hat zeitweise Kontakt zu radikalen Mitgliedern einer anderen, ebenfalls unter Beobachtung stehenden Bewegung. Die Aktivitäten in diesen Kreisen bringt Sven in den Fokus des Verfassungsschutzes und später der Kriminalpolizei. Damit wird eine Verlaufskurvendynamik[35] in Gang gesetzt. Im Interview wird zudem deutlich, wie Sven zunehmend in das Milieu eingebunden wird, in dem ihm Jobs angeboten werden, er aufgefordert wird zu heiraten und ihm eine Frau vermittelt wird. Hier dokumentiert sich eine Milieukontrolle seitens der islamistischen Gruppen. Dabei wird deutlich, dass Sven sich handlungsmäßig immer weiter verstrickt und dies als Verlust eigener Handlungssteuerung erfährt. So stellt er in Bezug auf die Heirat dar: „[Die Mitglieder der Gruppe] ham mich da so reingelabert." Gleichzeitig werden damit Strukturen geschaffen, die er nicht ohne Weiteres rückgängig machen oder einfach ignorieren kann. Im Zuge der Vergemeinschaftung in der Szene gehen damit für Sven biografische Handlungsschemata und Perspektiven verloren. Auch nach seiner Distanzierung wirkt sich das auf seine Bildungskarriere aus: Die Beobachtung durch den Verfassungsschutz und spätere Anzeigen durch die Kriminalpolizei haben konkrete

35 Die Verlaufskurve ist eine von vier Prozessstrukturen des Lebensablaufs. Sie wird vom Handlungsträger vor allem in Form des Erleidens, des Überwältigtwerdens und des Verlustes von Handlungskontrolle erfahren (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 236; Schütze 1983). Siehe auch die Erläuterungen in Abschnitt 5.4.

und langfristige Folgen. So bemerkt Sven, dass seine Lehrer nach Bekanntwerden der Probleme verändert mit ihm interagieren, und er verliert später seinen Ausbildungsplatz aufgrund seiner Vergangenheit und kann keine neue biografische Linie entwerfen. Später gelingt es ihm jedoch, sein religiöses Wissen in studiumsbezogene und berufliche Kontexte zu überführen, und seine Radikalisierung respektive Orientierung am Islamismus mündet in eine Bildungs- und Berufslaufbahn. Bei Sven zeigt sich, dass einerseits die Zuschreibungen und der Orientierungsrahmen der Eltern eine wichtige Rolle für seinen biografischen Wandel spielen, andererseits die Zuschreibungen als potenzieller Straftäter und Islamist und die Kriminalisierung durch staatliche Akteure zwar gravierende soziale Folgen haben, aber nicht in die Identitätskonstruktion eingebaut werden. Von letzteren kann Sven sich distanzieren, die Rolle bzw. Identität als „Moslem" hingegen wird für seine Identitätskonstruktion konstitutiv.

Die Kontinuität der familiären Krise

Mit der Geburt seiner Tochter, des ersten Enkels in der Familie, nähern sich Sven und seine Eltern wieder an. Sven nimmt finanzielle Unterstützung seiner Eltern für ein drittes Studium in Anspruch, das er erfolgreich abschließt. Er zieht in eine weit entfernte Stadt und heiratet erneut eine muslimische Frau. In der folgenden Passage zeigt sich, dass die Konversion und Svens beruflicher Weg, der das während seiner islamistischen Orientierung erworbene Wissen über den Islam und Islamismus in gesellschaftlich anerkannte Bahnen überführt hat, bis heute nicht in der Familie thematisiert und in sie integriert werden können.

S: und die die ham das auch ich mein mein meine Großeltern glaub ich wissen immer noch nicht was ich studiert hab weil meine Eltern sich dann so schämen und was weiß ich was also die haben denen erzählt so „der ist Betriebswirt und der hat BWL studiert" (2) also ich glaube dass die's immer noch glauben und ich red einfach nicht drüber, aber ist halt so uncool wenn deine Eltern sich halt so komplett für alles schämen was du machst @.@ {tiefes Einatmen} und ich mein ich hab also ich bin freiberuflich als Übersetzer tätig und mach so meine Sachen und das ist halt so das was ich kann, aber ich kann im Prinzip nirgendwo zu meiner Familie hingehen und denen tatsächlich sagen oder erklären was ich jetzt mache weil ich nie weiß ob ich irgendso-n Lügenkonstrukt meiner Mama einreißen würde

Nach wie vor kann Sven seinen Großeltern gegenüber nicht authentisch agieren und er muss, wie oben gegenüber seinen Eltern, ihnen gegenüber weiterhin ein Doppelleben führen. Er kann sich nicht als derjenige präsentieren, der er mit seinen Fähigkeiten ist. Kommunikation über persönliche Themen wird zudem beinahe unmöglich, weil Sven nicht weiß, welche Präsentationsfassade („Lügenkonstrukt") seiner Mutter er gegenüber den Großeltern beschädigen würde. Es kommt schließlich auch zum Ausdruck, dass Svens biografische Krise die gesamte Familie erfasst. Er beschreibt am Ende des Interviews, dass seine Konversion auch eine Krise bei seinen Eltern ausgelöst habe, die dazu

geführt hat, dass sich der Vater von Religion im Allgemeinen und die Mutter vom Katholizismus im Besonderen distanziert hat, dass sie ihre religiöse Lebenspraxis geändert und die Krise auch therapeutisch bearbeitet haben. Es wird deutlich, dass die familiären Strukturen und Verhältnisse von vornherein über Religion mit konstituiert werden und dass dies auch so von den Betroffen erfahren und gedeutet wird. So zitiert Sven seinen Vater mit dessen Einschätzung, dass Religion seine Familie „kaputt gemacht" habe. Der Zusammenhang von Konversion und Orientierung am Islamismus, der biografischen Krise und der signifikanten Anderen als Zentrum und Bezugsfiguren dieser Krise wird in diesem Fall besonders deutlich.

Als familiale Kontinuität ist erkennbar, dass Svens Identitätswandel von seinen eigenen religiös konstituierten Familienarrangements abgestützt werden. Seine erste Ehe wird spezifisch durch die islamistische Positionierung gerahmt und ist Teil des Orientierungswandels, sie zerbricht daher auch mit Svens Distanzierung von diesen Positionen und den damit verbundenen Gruppen. Aber auch seine neue Ehe wird durch das religiöse Bekenntnis mitkonstituiert. Religion, Identifikation und Individuation sowie familiale Vergemeinschaftung sind bei Sven konstitutiv miteinander verbunden. Sven schließt damit einerseits an die gelebte Religiosität seiner Herkunftsfamilie an, andererseits grenzt er sich über den Islam als seine eigene Religion vom Katholizismus der Familie ab.

6.1.2 Variante 2: Grenzziehung und Individuation in Bezug auf das Peer-Umfeld

Bisher ging es um Abgrenzung bzw. Grenzziehung und Individuierung innerhalb der Familie. Diese Art von Funktion zeigt sich aber auch im Kontext des Peer-Umfeldes. Wie in Kapitel 4.4 dargestellt, wird das Peer-Umfeld im Jugendalter zunehmend wichtiger und ermöglicht Individuierung, weil unterschiedliche Identitätsentwürfe gemeinsam erlebt und ausprobiert werden können. In unserem Material fungieren die Peers dabei (zeitweise) als Abgrenzungsfolie. Mit der in den dargestellten Fällen zeitweiligen Orientierung an salafistischen Auslegungen bearbeiten die Jugendlichen zum einen bestehende Orientierungskrisen, experimentieren mit dem gesellschaftlich Konträren und finden auf diesem Weg ihr Eigenes. In Bezug auf das Peer-Umfeld geht es dabei auch um einen Konflikt zwischen Zugehörigkeit und gleichzeitiger Besonderung.

Biografische Skizze: Matthias[36]

Matthias wird Anfang der 1990er-Jahre im Westen Deutschlands geboren. Der Vater hat ein geisteswissenschaftliches Fach studiert und arbeitet in einer konfessionell geprägten Einrichtung. Matthias besucht als Kind einen anthroposophisch ausgerichteten Waldorfkindergarten und im Anschluss auch eine Waldorfschule. Als Schüler geht er für ein halbes Jahr als Austauschschüler in die USA. Dort beschäftigt er sich intensiv mit verschiedenen Religionen. Nach seiner Rückkehr recherchiert er ausgiebig über den Islam im Internet, sammelt Informationen über den Islam in Ordnern auf dem Computer und nennt die einschlägigen Figuren der deutschen Salafisten- und Islamistenszene (Pierre Vogel, Sven Lau, Ibrahim Abou-Nagie, Bushido, Denis Cuspert alias Deso Dogg) als Vorbilder. Er befolgt in dieser Zeit streng muslimische Gebets-, Verhaltens- und Speisevorschriften, konvertiert jedoch nicht offiziell. Die Kontakte zu seinem bisherigen sozialen Umfeld bleiben dabei lebendig, Kontakte zur einschlägigen Szene spielen sich im virtuellen Raum ab bzw. beschränken sich auf die Internetrecherchen. Nach wenigen Monaten wendet er sich von den islamistischen Inhalten, Figuren und Vorschriften ab und lehnt den Islam als Ganzes völlig ab. Nach einem Freiwilligendienst in einem muslimischen Land nimmt er ein islamwissenschaftliches Studium auf.

Erfahrungen der Fremdheit im Peer-Umfeld

Matthias' Beschäftigung und Übernahme islamistischer Orientierungen hat experimentellen Charakter, und er macht sich damit eine Zeitlang selbst und seiner Umwelt fremd. Dieses Experiment beginnt nach dem Auslandsaufenthalt. Der zweifache Wechsel des Umfeldes (Aufenthalt und Rückkehr) bedeutet auch, dass sich Matthias zweimal neu orientieren und integrieren muss. Bei seiner Rückkehr beschreibt er eine gewisse Fremdheit gegenüber seinen Freunden.

M: und als ich dann zurück kam nach Deutschland nach diesem halben Jahr war's für mich nicht so ganz einfach, denn ich hatte dort in Amerika n großen Freundeskreis aufgebaut, irgendwo auch n neues Leben aufgebaut mit neuen Hobbies neuen Ideen und das alles zurückzulassen das fiel mir schon schwer. Ich bin in die gleiche Klasse zurück. Und hab mich auch gefreut meine ganzen Freunde wieder zu sehen. Ich kann mich noch dran erinnern meine Eltern brachten mich an dem Tag zur Schule und meine ganzen Kumpels warteten schon auf dem Schulplatz und haben sich super gefreut. Aber es war hart zurückzukehren, denn ich hab in Amerika unglaublich viele Freunde gefunden, ich war total sozial integriert, ich war im Footballteam der Schule ich hatte dann teilweise dort auch Karate gemacht und richtig viele neue Leute kennengelernt und mich so richtig einfach/ ich bin in dieser Kultur richtig aufgegangen und fand das/ was mich/ hm ich weiß nicht ob ich-ob ich das so rüber

36 In diesem Abschnitt wurden Teile bereits vorher publizierter Analysen bearbeitet (vgl. Frank/Glaser 2018) und einzelne Aspekte dieser Biografie wurden ebenfalls in Frank/Scholz (2022a) interpretiert.

bringen kann. ob ichs Dir sagen kann, also ob Du verstehst was ich meine bzw. ob ich das richtig sagen kann aber das Englische/ die Sprache an sich oder auch die Menschen in Amerika gehen sehr offen mit ihren Gefühlen um und das ist etwas was hier nicht so ist. Hier fragst du „verstehst du mich?“ in Amerika fragst du „do you feel me.“

Für Matthias stellt sich die Rückkehr nach Deutschland als problematisch dar. Er begründet dies damit, in Amerika sowohl gut integriert gewesen zu sein als auch neue Identitätsfacetten entwickelt zu haben („neues Leben“, „neue Ideen“). Dies muss er aus seiner Sicht zurücklassen. In der Schilderung der Szene seiner Ankunft an seiner alten Schule am ersten Tag wird eine Distanz zwischen ihm und seinen alten Schulfreunden deutlich. Aus Matthias’ Sicht erleben er und seine Freunde die Situation unterschiedlich: So liegt die Freude zwar auf Seiten seiner Freunde, für ihn erscheint die Rückkehr hingegen „hart“. Er begründet dies nun auch mit dem „Aufgehen“ in der amerikanischen Kultur, also einem Wechsel eines ganzen Normen- und Wertehorizonts. Er plausibilisiert dies am Beispiel des generellen Umgangs US-amerikanischer Menschen mit ihren Gefühlen, der sich schon in sprachlichen Wendungen ausdrücke. Entscheidend ist hier, dass Matthias ein Gefühl der Fremdheit seinen eigenen Peers gegenüber zum Ausdruck bringt.

Schließlich grenzt er sich von seinen Freunden ab und wendet diese Erfahrung damit nach außen, wie es in der folgenden Passage deutlich wird:

M: ich war [...] nicht so zufrieden und hab so’n bisschen auch so einfach weil ich so in dieser Gesellschaft Feiern gehen und Partys und all das was man eben so macht in dieser Zeit, ich war davon irgendwie übersättigt. und ich hab irgendwas/ und es hat mich genervt. und ich hab irgendwas gesucht was mich son bisschen in Versöhnung bringt mit all diesen Dingen und das glaubte ich darin zu finden.

Matthias nennt besonders die Aktivitäten, die in seinem Peer-Umfeld gerade jugendtypisch eine wichtige Rolle spielen („Feiern“, „Partys“) und die vom Umfeld als normal angesehen werden („was man eben so macht in dieser Zeit“). Das Bedürfnis der Abgrenzung drückt sich im Ausdruck des „Genervtseins“ aus. Die Lösung, hier als „Versöhnung“ gerahmt, erscheint in der Beschäftigung mit der salafistischen Szene, die ihn in maximalen Kontrast zu seinem Umfeld bringt. Schon in der Rahmung als „Versöhnung“ steckt aber bereits, dass es nicht um einen radikalen Bruch mit seinem Umfeld geht, wie in anderen Fällen unseres Samples.

In dieser Zeit beschäftigt sich Matthias intensiv mit dem Islam. Seine Recherchen dazu finden ausschließlich im Internet statt und führen ihn auch zu Webseiten islamistischer Akteure. Zwar gibt es in seiner lebensweltlichen Umgebung Elemente, die seine Beschäftigung angeregt haben können. So beschreibt Matthias seine Faszination für Muslime in traditioneller Kleidung in seinem Wohnviertel, die er als „religiös gebildet“ wahrnimmt, und bewundert die arabische Sprache, Face-to-Face-Kontakte treten aber hinter die Beschäftigung mit dem Islam im Internet zurück. Matthias ist im Interview schließlich auch bemüht, die Sogwirkung, die von dem Medium, der Ideologie und den

Predigern ausgeht, zu erklären. Die Darstellung seiner Recherchen erinnert an beinahe obsessive Strategien der Mediennutzung. Die einschlägigen Videos werden als Wissensquellen systematisiert („in Ordnern“, als „religiöses Verzeichnis“) und gespeichert, um Impulse zum „Nachdenken“ zu erhalten, und er lädt sich Dateien zum Hören für unterwegs herunter.

Die Prekarität der Lösung: Krisenhafte Selbstreflexion

Mit der Orientierung an den Auslegungen und den Figuren der salafistischen Internetszene und der Übernahme der Lebens- und Verhaltensvorschriften findet eine immer stärkere Abgrenzung statt: Matthias wendet die Erfahrung des Fremdseins nach außen und zeigt sich seinem Umfeld als ein Anderer. Dies führt in der Interaktion mit seinem sozialen Umfeld zu krisenhaften Momenten, in denen Matthias seine Identität immer wieder reflektiert. So beschreibt er eine Situation, in dem er einem Freund absagt, ins Schwimmbad zu gehen.

M: ich kann mich noch sehr gut dran erinnern an eine Situation das ist mir noch hängen geblieben stand ich an der Bushaltestelle [...] und ein sehr guter Freund ruft dann an und fragte mich: „sag mal hast du nicht Lust am Wochenende mit ins Freibad zu gehen.“ [...] ja das hat dann in dem Moment also ich hab mich in dem Moment n bisschen gewundert, denn normalerweise bin ich der erste der ins Freibad will so das ist genau mein Ding [...] und in diesem Moment kam aber das Gefühl gar nicht auf sondern eher das Gefühl ne das ist irgendwie unislamisch ich will das nicht. ich möchte das nicht. [...] das war irgendwie etwas ja etwas das nicht zu mir gehört so hatte ich das Gefühl“

Die Schilderung wird gerahmt von der Artikulation seiner eigenen Irritation über sich selbst („n bisschen gewundert“) und er führt aus, dass er entgegen seiner bisherigen Vorlieben das Gefühl hatte, nicht mit ins Schwimmbad gehen zu wollen. Er führt dies auf seine ideologische Orientierung zurück („unislamisch“), in der Auslassung und im Anschluss an das Segment führt er die Ansichten Pierre Vogels aus. Im Anschluss thematisiert er, wie sich das Verhältnis zu seinem Freund durch die ideologische Orientierung ändert:

M: und ja es fühlte sich nicht richtig an also habe ich dann abgesacht und das Absagen das tat mir schon irgendwo weh aber ich hatte auch das Gefühl dass das richtig ist ich war innerlich n bisschen zerrissen. und was dann oft passiert, dass man dann nen Halt sucht in dieser Ideologie. weil man dann denkt: „ok ich bin jetzt gerade in ne Konfliktsituation gekommen also irgendwie das ist einer meiner besten Freunde wenn nicht mein bester Freund ich kenn den seit meiner Einschulung ich kenn den jetzt mittlerweile 18 Jahre oder was.“ und da tut sich dann irgendwie auch ne ideologische/ beziehungsweise einfach ne/ nen Loch auf. weil-weil man weiß der andere denkt ja nicht so wie ich der beschäftigt sich nicht damit und mein/ ich bin mit dem Kopf ganz wo anders. und das schafft keine geogra/ also keine-kein/ das schafft ne innerliche Distanz einfach. und das ging dann auch so weiter

Matthias beschreibt das Gefühl der Zerrissenheit zwischen der Orientierung an der Ideologie und dem bereits auf einen Konflikt reagierenden „Haltsuchen“ in ihr auf der einen und der Verbundenheit mit dem langjährigen Freund auf

der anderen Seite. Auffällig ist dabei das Ringen um die Beschreibung dessen, was sich zwischen ihm und seinem Freund ereignet: Die Differenz liegt weniger auf der ideologischen Ebene, sondern, und das scheint besonders schmerzlich zu sein, auf der Beziehungsebene („tut sich ein Loch auf", „innerliche Distanz"). Indem sich Matthias also von gemeinsamen Aktivitäten mit seinem Freund ausschließt, wird ihm klar, dass er sich von seinen Freunden entfernt und bisher gute Beziehungen aufs Spiel setzt. Er sieht sich zudem selbst durch die Augen des Anderen („man weiß der andere denkt ja nicht so wie ich"). Matthias schildert im Anschluss noch einige Beispiele dieser Erfahrung, bei denen er sich selbst als Fremder in einer vertrauten Umgebung wahrnimmt und die schließlich dazu führen, dass Matthias das Gefühl hat, sich selbst und die anderen zu verlieren. Er markiert dies als krisenhaften Wendepunkt in seiner Biografie. An diesem Punkt gibt er die Orientierung an den salafistischen und islamistischen Positionen – und damit sein „Experiment" – auf.[37]

Matthias' Kontakte zu seinem alten Freundeskreis bleiben also bestehen. Dadurch sieht er sich selbst immer wieder durch die Augen seiner Freunde und sie bleiben als signifikante Andere und Identifikationsfiguren erhalten. Matthias bemerkt so, dass er sich von seinem Selbstbild und seinen Freunden entfremdet, wenn er an ideologischen Inhalten und daraus resultierenden Praktiken festhält. Die Wahrnehmung dieser persönlichen und sozialen Kosten werden schließlich zum Ausstiegsimpuls. Er bilanziert seine Phase der Hinwendung und die anschließende Distanzierung wie folgt:

M: und ähm irgendwann dann [...] ähm hab ich gemerkt ähm dass ich plötzlich irgendwie ne große ja ne große Distanz aufgebaut hatte gegen/ gegenüber Eltern gegenüber Freunden also eigentlich gegenüber den Leuten die mir eigentlich auch wichtig sind die mir sehr wichtig sind [...] und dann hab ich mir/ war einfach der Ge-danke im Kopf Moment: „also du hast dich von deinen Freunden von deiner Familie entfernt, alle die Dinge die du früher gemacht hast" ich hab äh sieben Jahre lang Saxophon gespielt, Instrument spielen is haram geht nich damit hab ich/ das hab ich dann auch nicht gemacht. und ich merkte plötzlich Moment. anstatt dass mich das alles in eine Art Versöhnung bringt bringt es mich eher in Konflikt. und dann hab ich angefangen das alles son bisschen aufzuarbeiten davon Abstand zu nehmen.

Matthias' Schilderungen verweisen zudem auf eine intakte Beziehung zu den Eltern, die trotz kontroverser Diskussionen um die Orientierung des Sohnes erhalten bleibt und v. a. durch ein „Im-Gespräch-Bleiben" charakterisiert ist. Matthias bringt dies an zwei Stellen wie folgt zum Ausdruck: „meine Eltern haben mich immer so akzeptiert, aber argumentativ dagegengehalten" und „wenn es n zu offenen krassen Konflikt kommt wusste ich, das gewinne ich gegen meinen Vater nicht, der sitzt am längeren Hebel. der kann mich argu-

37 Matthias' Erzählung hat teilweise den Charakter eines Expertengesprächs über sich selbst mit weitläufigen argumentativen Passagen, in denen er Theorien über die Gründe seiner Entwicklung elaboriert. Das biografische Erzählen erscheint hier auch als Bewältigung von Biografie (vgl. Rosenthal 1995, S. 167 ff.).

mentativ einerseits in die Ecke stellen und auch sonst ist der einfach mein Vater“. An beiden Stellen drückt sich die bestehende Verbindung zu den Eltern und die Akzeptanz der Eltern in ihrer Rolle, aber auch des Sohnes, auch (oder gerade) in der gegenseitigen Konfrontation aus. Denn dass der Vater, wenn es fiktiv ‚hart auf hart' käme, den argumentativen Wettbewerb gewinnen würde, wird hier nicht als unfairer Kampf mit ungleichen Mitteln und als daraus resultierende unausweichliche Niederlage für Matthias gedeutet, sondern als legitimer Teil der Rolle als Vater anerkannt. Hier lernen beide Seiten etwas über sich selbst und den anderen. Im Gegensatz zu Sven, der seine Eltern als inauthentisch und moralisch inkonsistent erlebt, erkennt Matthias die Standpunkte und Positionen seiner Eltern an und setzt sich zu ihnen ins Verhältnis.

Der Bezug auf islamistische Szenefiguren und die Übernahme islamistischer Ideologeme rahmt hier eine Phase krisenhafter Reflexivität in der Adoleszenz. Die Beschäftigung mit islamistischen Inhalten schließt an den Auslandsaufenthalt an. Sieht man einen solchen Auslandsaufenthalt als vorübergehende „Auszeit“ vom normalen Leben und dem gewohnten Umfeld, so eröffnet dieser jugendphasentypischen Suchbewegungen und Identitätsfindungsprozessen einen besonderen Spielraum: Nachdem sich Matthias im Zuge dieses Aufenthaltes in einer fremden Umgebung selbst erlebt hat, scheint er sich nach seiner Rückkehr mit der Beschäftigung und Übernahme islamistischer Positionen seinem vertrauten Umfeld selbst als Fremder zu präsentieren. Das Interesse an der Szene und die Orientierung des alltäglichen Handelns an strengen islamischen Vorschriften erscheinen so als juveniles Krisenexperiment mit der eigenen Identität. Der experimentelle Charakter spiegelt sich auch darin wider, dass Matthias nicht offiziell konvertiert und seine Kontakte im sozialen Umfeld lebendig hält, während sich die Kontakte zur islamistischen Szene auf virtuelle Kontakte beschränken sowie in der abrupten Distanzierung. Gleichzeitig ist er jedoch in einer Situation, die er als krisenhaft erlebt und in der er sich nicht zugehörig fühlt und gibt dieser Erfahrung einerseits symbolischen Ausdruck, andererseits schafft er sich einen Rahmen, dem er sich zugehörig fühlen kann. Matthias grenzt sich im Zuge juveniler Selbstvergewisserungsprozesse über den Bezug auf die salafistische Szene bedeutungsvoll selbst ab und aus. Seine Abgrenzungsbemühungen resultieren allerdings nicht aus verfestigten marginalen Positionen innerhalb seines sozialen Umfeldes, sondern aus einer krisenhaften Suchbewegung bzw. aus einer (jugendtypischen) Phase krisenhafter Selbstreflexion heraus.

Thomas: Erfahrungen der Fremdheit im Peer-Umfeld

Auch bei Thomas stößt ein Auslandsaufenthalt während seiner Studienzeit eine Phase der krisenhaften Selbstreflexion an, die allerdings in eine langjährige Orientierungskrise übergeht. Dies werden wir in Kapitel 6.2 genauer darstellen. Die Funktion der Grenzziehung und Konstruktion des Eigenen in Bezug

auf das Peer-Umfeld zeigt sich allerdings auch hier deutlich. Nach seiner Rückkehr empfindet Thomas sein bisheriges, nicht-muslimisches Peer-Umfeld als fremd und fühlt sich zunehmend als nicht zugehörig. Seine individuell gelebte islamische Frömmigkeit und die Neuausrichtung seiner persönlichen Wertorientierungen kommen nach seiner Rückkehr in Konflikt mit der Lebenswelt seiner Freunde in der Wohngemeinschaft. In der folgenden Passage schildert Thomas, wie sich sein altes Leben – verkörpert durch die Freunde in seiner WG – und seine neue Orientierung zunehmend reiben.

T: und in dem ersten Jahr in wieder zurück hier in Z-Stadt habe ich auch weiter so also war ich mit meinen alten Freunden also hab dieses alte Leben weitergeführt so mit Party machen und so und war trotzdem hab mich als Muslim gefühlt und hab auch ab und zu fast täglich auch gebetet und ähm hab das eben ganz frei auch interpretiert so sufimäßig und aber irgendwie hat das so nicht zusammengepasst dieses so dieses alte Leben geht irgendwie nicht mehr so ich war an anderen Dingen interessiert als meine alten Freunde die waren halt immer noch die wollten so weiterleben wie bisher und ich war halt an der Wahrheit interessiert also mich hat das irgendwie gepackt diese äh ja Gott und die Wahrheit das die Realität der Welt das Leben so und worum geht's eigentlich der Sinn des Lebens und so und meine alten Freunde und wie ich davor auch war war sehr nihilistisch einfach so sehr zynische Weltanschauung so: „das ist sowieso egal" und „macht einfach das Beste draus" und das war nicht meine Einstellung nachdem ich in Y-Land war und auch dort gesehen hab wie die Menschen dort sich auch bemühen um zu überleben ihr täglich Brot zu verdienen und hab das dann hab die Welt hier so so dekadent irgendwie gesehen also fand's verrückt dass wir in unserer WG halt ähm so viel Besteck und Geschirr hatten die halt mehrere Familien in Y-Land haben und man kommt auch gut mit einem Löffel klar und warum alles so viel wie verschwenderisch auch meine Freunde mit Dingen und Essen auch waren war irgendwie und war dieses ganze Feiern und so °hab ich mich gefragt° warum Menschen anderswo leiden und wir feiern hier das hat irgendwie nicht mehr so gepasst.

Zunächst beschreibt Thomas den Versuch, das „alte Leben" („Party machen und so") mit seiner neuen Identifizierung als Muslim und seiner individuellen, religiösen Praxis („als Muslim gefühlt", „ab und zu fast täglich auch gebetet") zu verbinden. Dies wird nicht weiter ausgeführt, vielmehr Raum nimmt seine Begründung ein, warum dies nicht zusammengepasst hat. Hier wird nun die Suche nach „Gott", „der Wahrheit", „der Realität der Welt" und dem „Sinn des Lebens" explizit genannt – eine Suche also – religionssoziologisch gesprochen – nach Bedeutungen letzter Relevanz, die mit der Kontingenzformel Gott bereits am Anfang der Reihung in einen transzendenten respektive religiösen Zusammenhang gebracht wird. In Kontrast dazu setzt Thomas die Orientierung seiner alten Freunde: er benennt sie als „nihilistisch" und „zynisch", elaboriert sie als eine gleichgültige („egal") und zugleich pragmatische (im Gegensatz zu einer idealistischen) Haltung („mach das Beste draus"). Die weiteren Ausführungen setzen die von materiellem Überfluss im Westen geprägten Lebensrealitäten zu den materiell bescheidenen Lebensumständen in Y-Land in Kontrast und stellen Fragen nach der kontingenten Verteilung von Leiden und Glück in der Welt („leiden" vs. „feiern"). Hier spielen transzendente oder religiöse Elemente keine Rolle. Dieses Segment schließt Thomas wie begonnen

mit der Evaluation, dass dies nun nicht mehr zu seiner neuen Orientierung passte. Hier setzt nun in Thomas' Erzählung ein Prozess ein, in dem er sich zunehmend von seinen Freunden entfernt.

T: und hab dann viel immer ich wollte hatte dann das Bedürfnis halt meine Freunde auch irgendwie aufzurütteln so und das hat aber nur zu Zerwürfnis geführt und so dass wir uns immer weniger verstanden haben und dann ähm ich bin dann auch in ne andere Wohnung gezogen und hab mich dann irgendwie schon sehr einsam gefühlt so in den es war schon irgendwie auch wie son Kulturschock aber dieses Mal so richtig also so richtig so dass ich fast wie in so ne Depression oder so °gefallen° einfach ziemlich einsam war und nicht wusste ja wie soll ich weitermachen und dann hab ich irgendwann gedacht ich muss halt mal auch Muslime hier muslimische Gemeinschaft finden

Thomas beschreibt hier die sukzessive gegenseitige Entfremdung („immer weniger verstanden"), den Bruch mit den WG-Mitgliedern (Umzug), zunehmende soziale Isolation („sehr einsam") und Desorientierung („nicht wusste... wie soll ich weitermachen"). Als Lösung erscheint hier zunächst, sich neue Möglichkeiten der Vergemeinschaftung zu suchen, die einen Bezug zu seiner neuen religiösen Ausrichtung haben.

Neue Vergemeinschaftung

Thomas beschließt daraufhin, eine Moschee aufzusuchen. Die Erfahrungen in der Moschee korrespondieren mit den oben genannten Kontrasten und der Erfahrung des zunehmenden Fremdfühlens.

T: bin dann hab auch hier relativ in der Nähe gewohnt und bin dann hier in ne deutschsprachige Moschee gegangen irgendwann und hab mich dort von Anfang an total wohlgefühlt ja so einfach diese Reinheit also man kommt da rein in die Moschee und ist einfach halt nichts drin einfach nur nen Teppich und ja und alle die da reinkommen wollen einfach nur beten für sich sein still sein so ja ich hab da ganz viel Zeit dann einfach in der Moschee verbracht und ähm hab dort im Koran gelesen dann halt auch langsam Leute Freunde dort kennengelernt die hm so aus allen möglichen Ländern einer aus A-Land der eine aus B-Land, anderer aus ähm aus C-Land, war international das war da hab ich mich total wohlgefühlt halt nicht mehr nur deutsch wie meine alten Freunde sondern halt einfach son/ ja international. und einfach einfacher halt nicht so es ging halt nicht um Feiern oder so sondern einfach um ein guter Mensch sein und dann einfach ein gutes Leben führen

Thomas' Charakterisierung der ersten Erfahrungen in der Moschee korrespondiert in mehreren Elementen kontrastierend mit dem oben beschriebenen Leben mit den alten Freunden in der WG: So steht „total wohlgefühlt" im Gegensatz zur Erfahrung zunehmenden Sich-Fremdfühlens, „diese Reinheit" der Moschee, die ausgeführt wird mit „einfach halt nichts drin einfach nur nen Teppich" bildet den Kontrast zum oben kritisierten materiellen Überfluss der Lebenswelt seiner Freunde, und auch die Beschreibung, alle in der Moschee wollten „nur beten", „für sich sein still sein" korrespondiert kontrastierend mit der Beschreibung des dauerhaften und lauten Feierns der alten Freunde. Die schon

oben beschriebene Orientierung an den Werten der Einfachheit, Reinheit, Bescheidenheit, die in der vorangegangenen Passage noch an der Lebenswelt in Y-Land festgemacht werden, werden hier nun in einem religiösen Rahmen gefunden bzw. konkret in einem religiösen Raum verortet. Zu diesen Punkten kommt die Attraktivität der Anwesenden, die Thomas in der Internationalität sieht und die zu seinen bisherigen biografischen Erfahrungen im Ausland passen.

T: ja und da gab's Ex/ einen also seine Eltern kommen aus X-Land der ist aber hier in Deutschland geboren der hat so nen bisschen Unterricht gegeben so für uns für unsere Clique es hat sich also ne kleine Clique gebildet eben von jungen Leuten und da hat er dann halt so mit uns Bücher gelesen und durchgenommen der war auch schon eher salafistisch so geprägt und so hab/ ich mich dann und ich dachte: „achso das ist also der Islam und nicht so wie ich ihn früher meine eigene Version so gemacht hab und das das ist der richtige Islam und auch nicht so wie sie ihn in Y-Land leben das ist halt auch durch die Jahrhunderte irgendwie weg vom ursprünglichen Islam und das wie er von saudischen Gelehrten gelehrt äh ja interpretiert wird das ist der richtige Islam." ja hm ja

Thomas weist auf einen bestimmten Akteur hin, der als religiöse Autorität fungiert („Unterricht gegeben"). Auffällig ist, dass Thomas bisher in der Ich-Form erzählt hat und nun zum „Wir" wechselt: Die Person gibt der ganzen Clique Unterricht („mit uns gelesen"). Die Berührung mit den salafistischen Positionen findet also im Rahmen einer Peer-Gemeinschaft statt. Szenisch gibt Thomas zudem die Übernahme der salafistischen Positionen wieder: Sie korrigieren seine bisherige individuelle Version vom Islam und geben die „richtige" Version vor. Auch in der späteren Detaillierung dieser Szene wird deutlich, dass sich die Vergemeinschaftung mit den Peers zunächst nicht um Religion dreht (es handelt sich um Studierende, denen er beim Deutschlernen helfen will), und dass die salafistischen Positionen über den Unterricht bei der genannten Person für die Clique relevant werden bzw. hinzukommen. Entscheidend ist dabei, dass diese Person (und später weitere) als religiöse Autoritäten anerkannt werden. Vor dem Hintergrund der fehlenden Vertrautheit mit „etablierten" Islamauslegungen und Glaubenspraxen lernt Thomas (mit seinen Freunden) salafistische Auslegungen als den „richtigen" Islam kennen sowie die „Regeln und Richtlinien", die die richtige Auslegung und Glaubenspraxis garantieren. Autorität erhalten die „Wortführer" dabei aufgrund ihres Alters und ihrer unterstellten religiösen Bildung.

Thomas gerät damit in einen spezifischen sozialen Kontext hinein: Er geht in eine räumlich nahe Moschee, in der deutsch gesprochen wird und trifft auf Gleichaltrige, die ihm sozial ähnlich sind. Seine Wahrnehmung der Moschee als Ort der Reinheit, Einfachheit und Stille ist zunächst nicht spezifisch ideologisch gefüllt, aber gerade salafistische Angebote und ihre Auslegungen der Reinheit und Ursprünglichkeit nehmen, vermittelt über die sozialen Kontakte, darauf in besonderer Weise Bezug und werden als Kontrastprogramm zu den

Aktivitäten und der Alltagsstrukturierung der bisherigen Peers besonders plausibel.

6.1.3 Zusammenfassung: Grenzregulation

Die verbindende Struktur der bisher dargestellten Fälle besteht im Problem der Grenzziehung und Individuation. Islamismus kommt als etwas Eigenes, das mit den Orientierungen des unmittelbaren – familialen oder peer-bezogenen – Umfeldes kontrastiert, und als starke Grenze ins Spiel.

Katharina hat in ihrer Familie kaum Spielraum zur Individuierung und es fällt ihr schwer, Grenzen zu ziehen. Sven leidet unter den familialen Kommunikationsstrukturen und kann sich ebenfalls schlecht individuieren und ablösen. Beide lösen das Problem zunächst durch eine Konversion zum Islam. Die den Islam bzw. die Konversion vermittelnden konkreten Anderen bleiben aber nicht Bezugspersonen, sie werden gegen islamistische Akteure ausgetauscht. Die Lösung besteht im demonstrativen Wechsel der sozialen Identität und im Austausch der konkreten Anderen als Autoritäten. Deren Autorität bezieht sich vor allem auf die religiöse und – aufgrund des totalisierenden Anspruchs islamistischer religiöser Praxis – auf die gesamte Lebensführung und -orientierung. Beide Jugendliche werden vor den Augen ihrer Familien zu anderen, bekennen sich zu etwas jenseits der Familie und verorten sich in einem völlig neuen, überindividuellen Kontext. Sie ziehen dabei symbolische Grenzen, die sie in ihrer veränderten Lebenspraxis und der Kleidung ausdrücken. Dies provoziert aber auch Grenzziehungen von Seiten der Eltern, wie die Auseinandersetzungen Katharinas mit ihrem Vater und Svens mit seinen Eltern zeigen. Die Orientierung am Islamismus übersteigert dabei die Funktion: Zum einen durch die rigide Ausführung und Symbolik und die damit verbundene strenge Alltagsstrukturierung und Lebenspraxis und durch den totalisierenden Anspruch – jede noch so alltägliche Handlung wird zum Ausdruck und Bewährungsmoment ihrer Haltung, jede alltägliche Situation und die gesamte familiale Situation und ihre Dynamiken werden als Problem unterschiedlicher Weltanschauung gelesen. Letztlich zeigt sich die Lösung aber auch als prekär: So werden die familiale und soziale Situationen zwar neu interpretiert, die problematischen Strukturen der Beziehungen aber bleiben erhalten. Katharina verhindert zwar durch ihre Orientierung die in der Konstellation angelegte Selbstaufgabe, bleibt aber in der sie überfordernden Verantwortungsrolle, auch in ihrer neu gegründeten eigenen Familie. Sven intensiviert mit der Orientierung am Islamismus seine Abgrenzungs- und Individuationsbemühungen: Je stärker die Ablehnung aus dem Umfeld ist, umso „richtiger“ erscheint die Orientierung aus religiös-ideologischer Sicht. Sven droht die Kontrolle über seine Biografie zu entgleiten, und seine biografischen Optionen verringern sich.

Die Abgrenzungsbemühungen von Matthias und Thomas beziehen sich vor allem auf das Peer-Umfeld: Sie erfahren sich im Zuge krisenhafter selbstreflexiver Prozesse als fremd vor allem gegenüber ihren Peers. Mit der Orientierung am Salafismus drücken sie diese Erfahrung aus und machen sich eine Zeitlang selbst und gegenüber ihrem Freundeskreis fremd. Die Erzählungen von Thomas und Matthias zeigen, wie sich Jugendliche im Zuge juveniler Selbstvergewisserungsprozesse über den Bezug auf die salafistische Szene selbst ab- und ausgrenzen. Ihre Abgrenzungsbemühungen resultieren allerdings nicht aus verfestigten marginalen Positionen innerhalb ihres sozialen Umfeldes, sondern entspringen ihrer krisenhaft erlebten Reflexivität, bei der bisher Selbstverständliches infrage gestellt wird. In anderen Fällen, wie bspw. im Fall Sven, ist die soziale Position von vornherein marginal.

Im Sinne der Funktion geht es um einen möglichst scharfen Kontrast zur Herkunftsfamilie oder zu den Gleichaltrigen: Die islamistische Islamauslegung stellt den größtmöglichen Kontrast in der Lebenspraxis der Familie und im Peer-Umfeld dar und kommt als das möglichst Fremde und zugleich als etwas – jedenfalls im Verhältnis zur Familie und den Peers – genuin Eigenes, etwas Eigenartiges ins Spiel. Die Jugendlichen grenzen sich bedeutungsvoll ab und aus, betonen darüber das Eigene und berufen sich zugleich auf eine höhere Ordnung, die nicht aus ihrem sozialen Umfeld stammt. Damit verbunden ist, dass die individuellen und familiären Konflikte nicht mehr in der individuellen Auseinandersetzung bearbeitet, sondern symbolisch ausgedrückt werden können. Die Symbolsysteme liefern Möglichkeiten der Grenzziehung, die in der individuellen Konfliktaustragung nicht möglich wären (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 355–359).

Mit der islamistischen Orientierung machen die Jugendlichen die Grenze für sich erfahrbar und für alle anderen sichtbar. Sie zeigen ihrem Umfeld, dass sie nicht dazugehören, und zwingen es, dies zu sehen. Die Zugehörigkeit zum Islamismus wird durch die veränderte Alltagsstrukturierung und Handlungsleitung sowie das Tragen traditioneller islamischer Kleidung artikuliert, dramatisiert und repräsentiert das Außenstehen symbolisch. Bei allen führt die Grenzziehung zu unterschiedlich rigidem sozialen Ausschluss und beeinflusst die biografischen Optionen. Die Jugendlichen geraten teilweise in verlaufskurvenförmige Prozesse, die destruktiv auf die eigene Identitätsbildung wirken und paradoxerweise zum Verlust eigener Identität zu führen drohen. Sie reagieren unterschiedlich: Matthias gibt sein „Experiment" auf und verarbeitet seine Erfahrungen wissenschaftlich im Rahmen seines Studiums, Sven orientiert sich an moderateren Varianten und überführt seine Erfahrungen ebenfalls in Expertenwissen, die ihm eine Karriere sowohl in religiöser als auch anderweitig beruflicher Sicht sichern, Katharina weitet ihren persönlichen Wandel mit der Konvertierung ihres Vaters, ihrer Familiengründung und der Verbindung ihrer Orientierung mit ihrem beruflichen Engagement auf ihr soziales Umfeld aus und kann ihre lebensgeschichtliche Fiktion aufrechterhalten.

Thomas treibt seine Selbstbefremdung so weit, bis ihm sein Umfeld selbst so fremd und seine Optionen so eingeschränkt erscheinen, dass ihm eine Ausreise in ein streng islamisches Land als einzig plausible biografische Möglichkeit erscheint. Diese Entscheidung ist allerdings mit einem weiteren biografischen Problem- und Lösungstyp verbunden, der im folgenden Abschnitt dargestellt wird.

6.2 Islamismus als starke Ordnung: Disziplinierung und Kontrollversuche im Kontext von Orientierungsdilemmata

Wie in Kapitel 4.4 dargestellt, ist die Adoleszenz geprägt vom Durchlaufen institutioneller Ablaufmuster im Kontext von Schule, Ausbildung oder Studium und der Entwicklung beruflicher Perspektiven. Die Art und Weise, wie diese Ablaufmuster erfüllt werden – rechtzeitig, verzögert oder gar nicht – ist Teil der biografischen Erfahrung und Identitätsbildung.[38] Dabei halten diese Ablaufmuster immer wieder Stationen bereit, an denen Weichen gestellt werden, eingeschlagene Wege stabilisiert und korrigiert und Abbrüche integriert werden können. Je nachdem, inwieweit es den Jugendlichen gelingt, biografische Optionen in konkrete Ziele und Handlungsstrategien zu übersetzen, erfahren diese sich selbst als handlungsmächtig, geraten möglicherweise in Orientierungsdilemmata, machen die Erfahrung eines Prozessiertwerdens oder die Erfahrung, die Kontrolle über die eigene Lebensplanung und -gestaltung zu verlieren. Typischerweise kommt hier Islamismus als starke Ordnung auf der Ebene der Selbstdisziplinierung und als Kontrollversuch ins Spiel.[39] Wir zeigen dies in zwei Varianten. In der ersten Variante stehen die Kontrollversuche im Kontext permanenter Orientierungsdilemmata vor dem Hintergrund devianter Karrieren und milieuspezifischer Gefährdungen der eigenen Biografie. Die Versuche der Biografieträger, die devianten Karrieren zu beenden, scheitern, weil sie die Orientierung am Islamismus und den damit verbundenen konkreten Anderen nur tiefer in deviante respektive kriminelle Zusammenhänge

38 Viele alltagssprachliche Typisierungen in Bezug auf Schule und Ausbildung verweisen auf dieses unterschiedliche Durchlaufen von Ablaufmustern, indem dies zu bestimmten sozialen Identitäten und Rollen zugespitzt wird: „Überflieger“, die eine Klasse oder Ausbildungsetappe überspringen, „Sitzenbleiber“, die eine oder mehrere Klassen wiederholen oder „Schulabbrecher“, die einen bestimmten Ausbildungsweg ohne Abschluss beenden.

39 Dieser Typ hat einige Gemeinsamkeiten mit einem Typ von Konversion zum Islam, den Monika Wohlrab-Sahr (1999a) in ihrer Studie „Konversion als Methodisierung der Lebensführung“ (vgl. S. 224–290) genannt hat. Wir diskutieren die Parallelen ausführlicher in Kapitel 7.

führt. In der zweiten Variante hilft die Orientierung am Islamismus, bildungsbezogene Orientierungskrisen (scheinbar) zu überwinden, stabilisiert zeitweilig Bildungskarrieren und eröffnet (scheinbar) biografische Optionen.

6.2.1 Variante 1: Unwahrscheinliche biografische Entwicklungen vor dem Hintergrund devianter Karrieren

Wir präsentieren zwei Fälle, bei denen deutlich wird, wie über die Begegnung mit islamistischen Akteuren und durch die Orientierung an einer islamistischen Ordnung das eigene als deviant erfahrene Handeln kontrolliert wird. Zunächst wird der biografische Modus herausgearbeitet, um im Anschluss die Bedeutung des Bezuges auf den Islamismus darzustellen.

Julian: Biografische Skizze

Julians Eltern immigrieren Mitte der 1980er-Jahre aus einem afrikanischen Land nach Deutschland, sie sind beide christlich. Nach mehreren Umzügen in unterschiedliche Städte zieht die Mutter nach A-Stadt. Dort werden Julian und seine beiden Geschwister geboren. Julian hat in seiner Kindheit wenig Kontakt zu seinem Vater, der nur phasenweise bei der Familie wohnt, gegenüber den Kindern und seiner Frau Gewalt ausübt. Die Mutter arbeitet in mehreren Jobs gleichzeitig. Noch während Julians Kindheit trennen sich Vater und Mutter. Julian besucht einen christlichen Kindergarten und später eine Gesamtschule im Wohnviertel der Familie. Hier kommt Julian in Kontakt mit jugendkriminellen Gangs, seine Schulleistungen sind schlecht. Er wechselt auf eine christliche Schule, die er im Rahmen eines sozialen Förderungsprogramms wenige Jahre besucht. Danach zieht die Familie in die Niederlande, wo auch einige Verwandte leben. Julian besucht dort eine weiterführende Schule. Die Familie besucht regelmäßig den Gottesdienst. Nach Schulabschluss besucht Julian eine Fachhochschule, er nimmt regelmäßig an den Aktivitäten einer christlichen Gruppe teil und besucht einen interreligiösen Religionszirkel. Mit einem muslimischen Freund besucht er auch eine Moschee. Etwa ein Jahr später konvertiert er zum Islam. Julian muss daraufhin von zu Hause ausziehen. Er hält den Kontakt zu seiner Familie, geht wechselnden Nebenjobs nach und schließt die Fachhochschule später ab. Während eines Besuches in A-Stadt begeht er gemeinsam mit Freunden eine Straftat und wird dabei gefasst. Kurze Zeit später stirbt Julians bester Freund und er zieht zu dessen Eltern. Er wird wegen der Straftat zu einer Haftstrafe verurteilt. Im Gefängnis lernt er einen Mann aus der salafistischen Szene kennen, der ihn in Kontakt mit einer salafistischen Moscheegemeinde bringt. Nach einiger Zeit kommt es zu Streitigkeiten zwischen Julian und Mitgliedern der Gemeinde. Später tritt er aus der Gemeinde

aus und besucht andere Moscheen. Er hat weiterhin Kontakt zu einzelnen Mitgliedern aus der früheren Moschee. In den darauffolgenden Monaten geht Julian auf die kleine Pilgerfahrt („Umra“) nach Mekka und beteiligt sich an einer sogenannten „Hilfsaktion“ in einem Grenzgebiet zu Syrien. Zurück in Deutschland hat Julian mehrmals Kontakt zu Polizei und Verfassungsschutz. Im Anschluss an ein Verhör reist Julian nach Syrien in ein Gebiet des Islamischen Staates aus. Er flieht wenige Monate nach der Ausreise zurück nach Deutschland und wird festgenommen und zu einer Haftstrafe verurteilt.

Selbstkonzept im Modus der Provokation und Verteidigung

Die biografische Skizze von Julian zeigt zwei widerstrebende „Kräfte“: Auf der einen Seite gelingt es ihm, institutionelle Ablaufmuster erfolgreich zu durchlaufen, wenn er die Schule und die Fachhochschule abschließt, auf der anderen Seite begeht er schwere Straftaten gemeinsam mit Freunden (der Raub, die Ausreise). Auf der einen Seite stehen die Versuche der Mutter, das Umfeld von Julian zu kontrollieren und so Optionen einer Bildungskarriere zu eröffnen: Der Besuch des christlichen Kindergartens dokumentiert eine Vergemeinschaftung im religiös passenden und mehrheitsgesellschaftlichen Umfeld. Auf der anderen Seite vergemeinschaftet sich Julian während seiner frühen Adoleszenz innerhalb seines Lebensumfelds in kriminellen Jugendgruppen, und seine Schulleistungen sind schlecht. Der von der Mutter initiierte Wechsel auf eine christliche Schule in einem anderen Stadtteil kann als Kontrollreaktion auf Julians Orientierung und Vergemeinschaftung innerhalb der Gangs und seine schlechten Schulleistungen gelesen werden: Sie schafft für Julian sowohl in räumlicher Hinsicht als auch in Bezug auf das Peer- und Lernumfeld einen neuen Rahmen und betreibt in gewisser Weise Milieukontrolle bzw. eine Korrektur des sozialen Umfeldes ihres Sohnes. Dabei ermöglicht die religiöse Zugehörigkeit sozialen Anschluss. Dennoch werden die Optionen, die Julian hat, von ihm nicht realisiert etwa in Form einer Berufslaufbahn. Diese von außen betrachtet widersprüchlichen Entwicklungen werfen folgende Fragen auf: Welche biografischen Erfahrungen sind mit den jeweiligen Lebenswelten und Handlungsakten verbunden? Wie sieht Julian sich selbst im Kontext dieser verschiedenen Lebensumwelten? Welche Pläne entwickelt er, und wie gelingt es, diese umzusetzen oder wie scheitern diese?

Die sich in den objektiven Daten jenseits der biografischen Erfahrung zeigende doppelte Orientierung sowohl an etwas, das man als „Normalbiografie“ bezeichnen könnte, als auch an devianten bzw. kriminellen Gruppen, ein „Pendeln“ oder „Driften“ zwischen diesen beiden Polen, zeigt sich auch als biografische Erfahrung in der Erzählung zu verschiedenen biografischen Situationen. In den folgenden Ausschnitten beschreibt Julian seine Jugendzeit, sie sind Teil

der Erzählung, mit der er auf die Nachfrage der Interviewerin zu seinem Wechsel von der Schule im Wohn- und gleichzeitig „Brennpunktviertel“ auf die christliche Schule in einem anderen Viertel reagiert.

J: wo ich herkomme war sehr aggressive Atmosphäre. so wo ich groß geworden bin. [Zeitangabe] war seeehr problematisch bei uns. gab's vieleee Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Gruppierungen, Gangs, Jugendkriminalität ne? und äh (Banden,) einfach Konflikte ge/wegen weil man in einer anderen Straße gelebt hat. weil man aus einem anderen Viertel kommt. aus ner anderen Bezirk. hatte man sie ver/viel gehauen. äääähm ja. esss/man ist nicht mehr zur Schule gegangen wegen der Schule sondern nur wegen Konflikten. das// war einfach das war keine Schule mehr. das waaaar das Leben waaaar Stress. problematisch. es/das ging so weit dass manche in die Schule bewaffnet gingen. oder aus dem Haus bewaffnet rausgingen. [...] das war normal, da wo wir herkamen. das waaar ne ganz anderen Atmosphäre. das war (2) man wurde schon für Kleinigkeiten, musst man sich rechtfertigen. grade machen, sag ich mal so. und sich wehren ne? also dasss wenn man schon jemanden falsch angeguckt hat wars n Grund jemanden zu hauen.

Julian beschreibt ein konfliktgeladenes Umfeld, das geprägt ist von Gruppenkonflikten, die sich gewaltförmig entladen, sowie von kriminellen Aktivitäten. Er beschreibt soziale Situationen, in denen Jugendliche eskalierend aufeinandertreffen und gewissermaßen permanent im Modus der Provokation und Verteidigung agieren. Es handelt sich um soziale Interaktionen, deren Verlauf und Ausgang in Bezug auf den Eskalationsgrad stets ungewiss und unkontrollierbar sind: Ein falscher Blick kann provozieren, die Herkunft aus der falschen Straße zum Anlass der Herausforderung werden. Jeder muss jederzeit bereit sein, sich zu verteidigen: sich „grade machen“ und „sich wehren“. In dieser Hinsicht spricht Julian vom Leben als „Stress“, als ständige Anspannung und dauerhafter Druck. Mit Goffman gesprochen, befinden sich Julian und seine Peers permanent in „character contests“ (Goffman 1967, S. 239–258). In einer solchen sozialen Situation geht es den „Kontrahenten“ darum, die eigene Selbstkontrolle und Würde zu wahren, es geht um gegenseitige Anerkennung und Respekt. Die Provokation selbst zielt darauf, das Gegenüber zu authentischen Reaktionen herauszufordern und so dessen wahren Charakter zu erkennen, ihn, wörtlich, „hervorzurufen“. Akte der Provokation verweisen so auch auf fehlendes Vertrauen in die Selbstpräsentationen des Gegenübers (vgl. Bohnsack u. a. 1995, S. 33–36). Gleichzeitig stellen Provokation und Verteidigung, also das ständige situative Erkämpfen von Respekt und Anerkennung den Modus dar, in dem sich die Jugendlichen in ihrer Lebenswelt sozial integrieren und sozial ordnen – oder auch: in dem sie ihre soziale Desorganisation organisieren (vgl. Goffman 1967, S. 212). Der Status ist jedoch stets prekär und nicht dauerhaft. Die Prekarität zeigt sich darin, dass Respekt und Anerkennung immer wieder in Frage gestellt werden und neu erkämpft bzw. situativ ausgehandelt werden müssen. Wer als Sieger oder Verlierer – als „strong character“ oder „weak character“ (Goffman1967, S. 214–239) – gilt, kann sich prinzipiell nach jeder eskalierenden Begegnung ändern. Dabei hat man über

den Beginn und Ausgang einer eskalierenden Begegnung selbst wenig Kontrolle: Wieso und wann beginnt die Eskalation (falscher Blick, andere Straße)? Bleibt es beim verbalen Schlagabtausch? Hat das Gegenüber unerwartete Hilfe, neue Kampftechniken? Und so weiter. Es geht zudem tendenziell um Alles oder Nichts. Eskalierende Begegnungen sind nicht auf Gesichtwahren aus, sondern auf (körperliche) Unterwerfung – es sind „fateful situations" bzw. „fateful activities" (Goffman 1967, S. 161–170), deren Ausgang ungewiss ist und die Konsequenzen über die Situation hinaus haben, die aber gerade die Gelegenheit bieten, (im besten Falle) einen starken Charakter zu demonstrieren (Goffman 1967, S. 260). Der Gegner wird „verhauen" und damit entehrt (Julians kindlich anmutender Begriff steht im Kontrast zur Ernsthaftigkeit und dem Folgenreichtum bzw. Verhängnis der Handlung). Auch daraus ergibt sich der „Stress", den Julian beschreibt. Das eigene Selbstbild (Gewinner oder Verlierer, „strong" oder „weak character") muss immer wieder situativ ausgehandelt und bestätigt werden und ist von diesen situativen Aushandlungen abhängig.

Julian setzt im Anschluss den Alltag an der christlichen Schule dazu in Kontrast:

J: und das waaar in der X-Schule undenkbar. weil das die Stadt war zentral in der Stadt von A-Stadt. und da kamen Leute aus allen sozialen Schichten. ob reich ob arm. also das war der Unterschied. und da war sehr und in der Gesamtschule wo ich herka/wo ich auf die Schule gegangen bin war sehr viel Armut. sehr viel Jungs aus den Plattenbauten. aus den Grenzgebieten. ja und viele mit Migrationshintergrund. also so wie ich. aus B-Laaaand, oder arabisch oder kurdisch oder türkisch oder albanisch. und es trifft halt alles aufeinander. und jeder hat seine Wut und sein Pflaster. ne? und muss irgendwo raus das Ventil. und das meistens aufeinander. ne? auch auf Lehrer also es war schlimm.

Die eben geschilderten eskalierenden Interaktionen sind an der christlichen Schule nicht im Rahmen des Vorstellbaren. Julian kontrastiert zwei soziale Welten über soziale und räumliche Kategorien: Die Schule und die sie umgebende Lebenswelt eher in der Mitte der Stadt, die als sozialstrukturell heterogen – nämlich in einer Mischung aus arm und reich – beschrieben wird, und die Welt am buchstäblichen Rand, dem „Grenzgebiet", die als sozialstrukturell homogen in Bezug auf Armut und heterogen in Bezug auf ethnische und nationale Kategorien beschrieben wird, und die von gewalttätigen Auseinandersetzungen geprägt ist. Dabei sind auch die Erwachsenen (die Lehrer) in diese Auseinandersetzungen als Opfer involviert, gestalten also die Situationen und Beziehungen hier nicht. Es entsteht ein Bild einer Welt, in der jeder gegen jeden kämpft und das Recht des physisch Stärkeren, unabhängig von sozialen Rollen und institutionellen Regeln, gilt.

Julian kommt aus der randständigen Welt in die mittig gelegene Welt der religiös geprägten Privatschule. Er unterscheidet sich in dreifacher Hinsicht von seinen Mitschülern: Er ist ein Schüler, der nicht durch das notwendige finanzielle Kapital der Familie, sondern durch ein Förderprogramm an der

Schule ist, er hat einen Migrationshintergrund und er kommt aus einem „Problemviertel“. In seiner Erzählung werden dabei folgende Erfahrungen deutlich.

J: also ich hatte auch ne gewisse Aggressivität damals in meiner Jugend. weil ich aus ein/ es war für mich ungewohnt. das hat mir auch mein Schulleiter damals gesagt. „hier gib’s keine Aggressivitäten also hi/musst du keine Angst-Sorgen machen,“ weil man hatte immer das Gefühl als Jugendlicher, ich muss mich verteidigen. ja das ich hatte dieses/ich war in so nem Modus. (xxx) es war einfach so. weil da wo ich herkam das war einfach so. und das hat auch der Schulleiter gemerkt. und hat mich damals auf die Seite genommen, „Mensch Julian hier musst du dich nicht äh beweisen, odeeer es gi/gibs hier sowas nicht.“ und es ha/mu/musst ich erstmal lernen ne?

Julian beschreibt sich selbst als einen aggressiven Jugendlichen. Er beginnt dies zunächst mit seiner Herkunft aus dem Problemviertel zu erklären, das deutet der Konstruktionsabbruch in der ersten Zeile an. Er führt nun weiter aus, dass er sich an das neue Klima an der Schule erst einmal gewöhnen musste – es ist ungewohnt für ihn, nicht aggressiv zu reagieren, und in dieser Hinsicht ist Julian habituell verunsichert. Die Stelle dokumentiert zudem, dass Julian mit seinem Verhalten auch dem Schulleiter aufgefallen war. Dieser versucht, dem Jungen die neuen Beziehungsstrukturen an der Schule zu erklären und ihm die Angst zu nehmen. Julian beschreibt, wie er auch hier im Modus der Provokation und Verteidigung agiert. Auffällig ist hier der Wechsel von „man“ zu „ich“ innerhalb einer Sinneinheit, die die eigene Handlungsorientierung als spezifisch individuellen als auch als kollektiven Habitus darstellt. Julian verstärkt dies, indem er diese Handlungsorientierung als milieuspezifisch charakterisiert („da, wo ich herkam, das war einfach so“). Julian muss nun im neuen Umfeld gewissermaßen habituell umlernen: Interaktionen haben hier eine andere Bedeutung, Äußerungen und Reaktionen müssen anders gelesen und es muss anders darauf reagiert werden als bisher. Trotz der Zeit in der neuen Schule bleibt Julians Modus habituell verankert, und er wird auf diese Weise habituell verunsichert, seine ohnehin instabile Selbstkonstruktion wird in Frage gestellt. Julian kann sich innerhalb dieses Umfeldes nicht richtig vergemeinschaften. Zwar kennt er einige Mitschüler aus dem Kindergarten, dennoch bleiben ihm die meisten anderen fremd. Er beschreibt dies als Problem von sozialer Nähe und Distanz:

J: und viele von den Leuten die da auf die Schule gingen, komm/ sind mir nich/ sind mir nicht nah sag ich mal. die kommen halt aus anderen Schichten. ne? aus gut/wohlhabenden Familien

Zudem sieht er sich durch die Augen der anderen in seiner Identität als furchteinflößender, aggressiver junger Mann aus einem Problemviertel bestätigt:

J: paar Leute waren ängstlich. weil ich hab ma/ halt äh da wo ich herkomm war schlechter Ruf einfach ne? und das/ weil die hatten Angst halt bisschen ne (paar)?

Sein ihm vorauseilender „Ruf“ und die Angst der anderen verhindert das Entstehen von sozialen Beziehungen. Sozial bleibt Julian ein Außenseiter. Er fühlt

sich „bisschen fremd, bisschen fehl am Platz“ und macht in diesem Umfeld die Erfahrung, sich nicht richtig integrieren zu können.

Deviante Milieustrukturen: Orientierung in der juvenilen Gemeinschaft

Bisher wurde herausgearbeitet, dass Julian und seine Peers in ihrem Viertel im Modus der Provokation und Verteidigung interagieren und sich so milieuspezifisch integrieren. Während es dabei um Interaktionen unterschiedlicher Gruppen und Einzelner untereinander ging, zeigt die Erzählung zum gemeinschaftlichen Raub, wie sich die Jugendlichen beim Begehen einer Straftat vergemeinschaften. Der kriminelle Akt ist gemeinschaftlich und vergemeinschaftend zugleich und in der Peergroup verankert. In den Schilderungen zu dem Raubüberfall zeigt sich zudem, wie sich Julian situativ in der Interaktion mit und an Anderen orientiert.

J: ich hab Freunde auch ausm Fußballmilieu. eigentlich alles Fußballer. ich bin ja auch ein früher Fußballer gewesen. (2) und äh ja die kamen, zu miir, und (xxx): „Mensch Julian hast du nicht Lust bisschen Geld zu verdienen?“ (2) ja und da hab ich gesagt: „ja was denn, was muss ich denn machen?“ „ja du musst nur Schmiere stehen, also wir haben n Tipp.“ ein anderer Freund hat in einem Laaden gearbeitet, und der hat gesagt „Mensch, dann und dann kann man zuschlagen, {tiefes Einatmen} und dann (schwör ich dass) was Gutes rausspringt für uns alle.“ und da hab ich gesagt: „ja okay, da bin ich dabei.“ (2) obwohl wir hätten es eigentlich alle nicht nötig/ alle hätten es nicht nötig gehabt, äääh aber es war einfach so, ich weiß nicht: „mach mit einfach“ hab ich so das Gefühl gehabt. „mach einfach mit.“ ja und dann haben wir jaa n Supermarkt damals auserkoren, also da hat n Freund gearbeitet und der kannte die Uhrzeiten wann die Feierabend machen. jaa und sind die reingestürmt. und ich hab dann die Wache g/Wache gehal/Wachen/hab Wache gee/Wache gestanden. ja und die ham dann den Laden halt ääh ja, auseinander genommen ja. und das Geld mitgenommen, und dann weg. und dann ja.

Julian verortet seine Freunde und sich in einem bestimmten Milieu im Sinne der verbindenden Fußballaktivitäten und stellt damit die Tat als eine unter Freunden dar. Der Raub wird szenisch als harmlose und spontane Sache dargestellt, wenn Julian gefragt wird, ob er „Lust“ habe „ein bisschen Geld zu verdienen“ und dafür „nur“ Schmiere stehen müsse. Mit dem Versprechen, dass „was Gutes“ „für uns alle“ herausspringe, wird die Tat zur gemeinschaftlichen Aktion, die nicht nur jedem Einzelnen, sondern der Gruppe zugutekommt und deren krimineller Charakter durch die Bezeichnung als etwas Gutes verschleiert wird. Dadurch aber wird das Mitmachen zum Handeln für die Gruppe und im Umkehrschluss das Verweigern zum Handeln gegen die Gruppe. Die Frage, mitzumachen oder nicht, wird damit auch zur Frage, ob man sich zur Gruppe bekennt und dazugehört. Auch hier gibt Julian seine Zustimmung kurz und knapp. In der folgenden Zeile rekapituliert er noch einmal die Motivation zur Tat und kann sie weder für sich noch für die anderen erklären, zumindest nicht in Bezug auf materielle Zweckmotive („alle hätten es nicht nötig gehabt“). Die Tat erscheint auf diese Art sinnlos. Wenn er seine

eigene Motivation schließlich als ein gefühlsmäßiges „mach einfach mit" beschreibt, so spiegelt sich zum einen ein spontaner Aktionismus wider, zum anderen aber auch das Moment der Zugehörigkeit. Die Freunde vergemeinschaften sich in der Tat, sie werden zu einer „episodale[n] Schicksalsgemeinschaft" (Bohnsack 1995a, b; Bohnsack u. a. 1995). Die Tat schildert er schließlich aus Beobachterperspektive („die sind reingestürmt"), was einem Wachposten entspricht, und er deutet Sachbeschädigung und den Diebstahl des Geldes an, während der Rest ausgespart bleibt[40].

Im Nachfrageteil des Interviews wird die Geschichte noch etwas detailliert.

J: (ja) der Raub kam (3) ich weiß nicht (xxx) [Jahreszahl] /irgendwann [Jahreszahl] währ/während [Zeitraum] zustande, °glaub ich.° ich war in A-Stadt zu Besuch und paar @.@ Freunde das war ne dumme Idee, aber auch alles Fußballer gewesen. hatten ein Freund der im Laden gearbeitet hat. und hat: „Mensch wir haben da ein/ wir können da gutes Geld rausholen. du musst nur mitkommen, musst nur Wache stehen, und äh wir machen nicht viel." so und so kam das halt. das war einfach eine Schnapp/das war von heute auf morgen, das war jetzt nicht ge/strukturierteees, äh wir sind jetzt Mafia, oder sowas. das war einfach nur Jugendliche die äh dumm waren, sag ich mal. und das seh ich auch daran dass heute von den Jungs die mit mir damals daran tat/äh teilgenommen haben äh alle ein normales Leben führen. also es war einmal und nie wieder. also ähm wir haben dann diesen Raub begangen, und natürlich ge/ wurden wir dann später erwischt ne? ja. und dann auch zur Rechenschaft gezogen. (2) ja. (2) ja. (2) ja und das war dann so ja. und dass am Ende das allesss rauskommt @.@ jaa hätt ich nicht gedacht. (2) ja. (2) (2) ja. (7) °ja°

Julian benennt zunächst Zeitraum, Ort und Beteiligte der nun folgenden Geschichte und evaluiert knapp: „das war ne dumme Idee". Der Raub wird damit als eine spontane Aktion eingeführt und bewertet. Damit distanziert sich Julian aus heutiger Perspektive von der Tat. Julian ordnet die Mittäter als seine Freunde ein, mit denen er sich (als Fußballer) identifiziert. Nach dieser Situationsschilderung folgt die Handlungskomplikation: Der Raub wird als das spontane Nutzen einer Gelegenheit dargestellt. Julian stellt szenisch dar, wie ihn sein Freund überzeugt hat. Zum einen stellt dieser „gutes Geld" in Aussicht, zum anderen macht er Julian klar, dass er nur eine Rolle am Rande übernehmen müsse („nicht viel machen", „Wache stehen") und er verharmlost die Tat insgesamt („wir machen nicht viel"). Julian schließt die Erzählung im Anschluss mit „und so kam das" ab – in der Rekapitulation der Situation bedarf es zu Julians Überzeugung nicht vieler Worte. Der Entschluss mitzumachen wird im Sinne eines „Gesagt, getan" gefasst. Julian evaluiert schließlich noch einmal: Er stellt die Tat, wie am Anfang, als Schnapsidee dar und betont noch einmal die Spontanität der Planung und Ausführung („von heute auf morgen"). Als negativen Gegenhorizont nennt er das organisierte Verbrechen („Mafia"). Er ordnet damit die Täter als Gelegenheitsdiebe wie auch den Zusammenschluss zur Tat als spontan und die Tat selbst als jugendliche Dummheit ein,

40 Julian wurde wegen schweren Raubes verurteilt, zu dieser Straftat gehören auch die Nötigung oder Bedrohung der Opfer und/oder das Mitführen einer Waffe und/oder das Begehen der Straftat als Mitglied einer Bande, vgl. §§ 249, 250 StGB.

der die Reue auf den Fuß folgt („einmal und nie wieder")[41]. Julian bekräftigt diese Einschätzung damit, dass alle damaligen Mittäter heute ein normales Leben führten (sie also keine Kriminellen mehr sind). Er betont noch einmal die eigene „Unprofessionalität", wenn er ausführt, dass sie später „natürlich" erwischt wurden und akzeptiert damit zugleich die Strafe („zur Rechenschaft gezogen"). Interessant ist die nun folgende Koda der Erzählung[42]. Nachdem er mehrmals die Geschichte beendet hat („und das war dann so. ja."), verbindet er sie mit seiner gegenwärtigen Situation. Der Satz: „und dass am Ende das alles rauskommt hätt ich nicht gedacht" ließe sich zum einen auf den Raub beziehen: Julian hätte nicht gedacht, dass die Tat ans Licht kommt, mit „das" wäre dann der Raub gemeint. Diese Lesart stünde aber im Widerspruch zu Julians vorherigen Ausführungen dazu, dass sie „natürlich" gefasst und bestraft worden seien. Plausibel wird der Satz aber, wenn man das „das" auf Julians gegenwärtige Lage als verurteilter und inhaftierter islamistischer Straftäter bezieht (dafür spricht auch die Betonung des Wortes „das"). Julian bringt zum Ausdruck, dass er die eigene biografische Entwicklung nicht antizipieren konnte und sich auch jetzt nicht erklären kann. Insofern stellt Julian den Raub hier als Anfang vom Ende dar, als den Beginn einer Entwicklung, während der er die Kontrolle über seine Handlungen und seine Biografie verliert. Diese Art von Koda schließt im Interview an mehreren Stellen Erzählungen ab. Julian sieht bestimmte Ereignisse als Grund für seine jetzige Lage, kann sich aber nicht erklären, wie es dazu kommen konnte. Dabei wird Julians grundlegende Orientierung deutlich. Er orientiert sich im Moment – situativ – und antizipiert kaum die langfristigen Folgen seiner Handlungen für seine persönliche und soziale Identität und seine Biografie. Es wird auch deutlich, dass der Raub als Tat an sich in einem konjunktiven Erfahrungsraum verankert ist, in dem nicht erklärt werden muss, ob und warum man so eine Tat ausführt. Die jungen Männer verstehen einander ohne große Worte. Moralische Normen und Werte spielen im Moment der Planung der Tat implizit eine Rolle, zum einen, indem die Tat in einen Horizont möglicher anderer Taten, bei denen dann beispielsweise „viel gemacht" würde, eingeordnet wird, und zum anderen, indem sie „neutralisiert" wird. Die Jugendlichen wenden sogenannte „Techniken der Neutralisierung" an, die Gresham M. Sykes und David Matza in ihrer Theorie devianten Verhaltens herausgestellt haben (vgl. Sykes/Matza 1957)[43]: Sie relativieren

41 Diese relativierenden Einordnungen sind auch vor dem Hintergrund der genannten juristischen Definitionen des schweren Raubes zu verstehen.

42 Die Koda ist der (abschließende) Teil einer Erzählung, die zur Gegenwart des Erzählenden führt (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2021, S. 295)

43 Zu den Neutralisierungstechniken gehören: „The Denial of Responsibility", „The Denial of Injury", „The Denial of the Victim", „The Condemnation of the Condemners" und „The Appeal to Higher Loyalitites" (vgl. Sykes/Matza 1957).

die moralischen Konsequenzen des faktischen Normbruchs, indem sie die (faktisch nicht relativierbare) Unrechtmäßigkeit der Tat relativieren[44] („machen nicht viel"). Teil dieser Neutralisierung ist auch, dass für Julian die Schwelle zum Mitmachen niedrig gehalten wird und er innerhalb des Tatzusammenhangs die „harmloseste" Position (den Wachposten) angeboten bekommt. Julian kann sich durch seinen Wachposten als unbeteiligter Beobachter sehen und damit ein Stück weit der moralischen Verantwortung entziehen. Es wird deutlich, dass es sich um eine geteilte Lebenswelt handelt, in der ein Raub als etwas gilt, bei dem „nicht viel" getan würde. Diese Neutralisierungstechniken verweisen darauf, so Sykes und Matza, dass die devianten Jugendlichen zwar Gesetze und Normen brechen, sich aber dennoch, gerade weil sie diese Brüche und ihre moralischen Folgen neutralisieren, an diesen orientieren. Deviantes Verhalten ist daher für Matza auch ein Problem der Handlungskontrolle bzw. Handlungsmächtigkeit (vgl. Matza 1964). Einerseits sind die Rahmenbedingungen des Handelns klar: Die Jugendlichen wissen, dass sie eine Straftat begehen und Normen brechen, sie tun es aber dennoch und versuchen, die moralischen Konsequenzen zu entschärfen. Das heißt, dass Mehrheitsnormen immer noch präsent sind und in bestimmten Situationen mit den eigenen Handlungen oder Erfahrungen kollidieren.

Aus Sicht der praxeologischen Wissenssoziologie dokumentiert sich eine Spannung zwischen Norm und Habitus[45], zwischen kommunikativem Wissen (Gesetze, Normen und deren moralische Implikationen) und konjunktivem Wissen (Neutralisierungstechniken) innerhalb der gemeinsamen Erfahrungen (kriminelle Taten), zwischen einem positiven Gegenhorizont, einem kommunikativ verfügbaren Ideal („normales Leben") und dem unmittelbar gemeinsam erreichbaren Horizont bzw. der Orientierung in der Situation („gutes Geld").[46] Andererseits wissen die Jugendlichen gewissermaßen auf lange Sicht nicht, was sie tun: Sie orientieren sich ausschließlich situativ in einer Situation, die langfristige Folgen für ihre Biografien hat.[47] Ihre Aktionen sind schicksal-

44 Vgl. dazu Friedhelm Neidhardt, der die Rationalisierungsstrategien der Baader-Meinhof-Gruppe mit diesen Neutralisierungstechniken vergleicht (Neidhardt 1981, besonders S. 254 f.)

45 Ralf Bohnsack bezeichnet damit die Beziehung der habituellen Ebene „zu den anderen Dimensionen des Erfahrungsraums" (Bohnsack 2014, S. 35) von Jugendlichen, die als von außen an sie herangetragene Normen oder Erwartungen erfahren werden. Das können zum Beispiel Erwartungen innerhalb von Institutionen wie Schule bezüglich des Verhaltens sein, Erwartungen im sozialen Umfeld bezüglich der Bildungslaufbahn, Zuschreibungen hinsichtlich ihrer sozialen Identität oder Eigentheorien und Identitätskonstruktionen im Zuge von Selbstreflexionsprozessen (vgl. ebd.; Bohnsack 2017).

46 Zu den Konzepten der Horizonte und Gegenhorizonte als Grenzen von Erfahrungsräumen siehe die Erläuterungen in Kapitel 5.4.

47 Dies erinnert an ein Orientierungsmuster, das Bohnsack u. a. in ihrer Untersuchung unterschiedlicher Jugendgruppen rekonstruiert haben: Dieses steht als „Orientierung an den nahweltlichen milieuspezifischen Lebenszusammenhängen der Nachbarschaft, des Viertels, der

haft, es sind „fateful activities" in „fateful situations", weil ihr Ausgang ungewiss ist und die Konsequenzen über die Aktivität und Situation hinaus reichen (vgl. Goffman 1967, S. 260–263). Und gleichzeitig bieten diese Situationen – ob Charakterwettbewerb oder krimineller Akt – gerade die besten Gelegenheiten, sich als „starker Charakter" oder als „Held" des Wagnisses zu beweisen (vgl. Goffman 1967, S. 166, 259–261). Goffman spricht auch von einer Orientierung auf nicht vorhersehbare Gelegenheiten (S. 173).

Hier treffen sich Kontrollversuch und Kontrollverlust – die Jugendlichen „driften" (Matza 1964). Es wird insgesamt deutlich, dass sich Julian distanzlos der situativen Dynamik der Gruppe hingibt und ohne Reflexion auf die Folgen oder die Antizipation dieser Folgen für die eigene Identität und Biografie innerhalb des Orientierungsrahmens der Gruppe agiert. Im Sinne Bohnsacks entsteht hier eine episodale Schicksalsgemeinschaft – die jungen Erwachsenen vergemeinschaften sich durch ihren Aktionismus (vgl. Bohnsack u. a. 1995). Sie schaffen ein gemeinsames Erlebnis, das ganz und gar der Gegenwart verpflichtet ist, und bei dem die bisherige und zukünftige Biografie des Einzelnen und ihre soziale Identität keine Rolle spielt. Damit sind für Julian Erfahrungen des Kontrollverlustes verbunden: Seine Erzählungen sind davon geprägt, dass er sich die Ereignisse im Nachhinein nicht erklären kann. Daraus ergibt sich ein Orientierungsdilemma und die bereits angesprochene habituelle Verunsicherung: Wie eingangs dargestellt, pendelt Julian zwischen der Orientierung an einer Normalbiografie und dem Umfeld in den Bildungseinrichtungen, die er besucht, und den Aktivitäten in seinem Peer-Umfeld. Julian befindet sich in einem permanenten Orientierungsdilemma. Er entwickelt kaum eigene langfristige biografische Pläne, sondern „stolpert" gewissermaßen von einer Situation zur nächsten. Hier kommt der Islamismus, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, über die Repräsentation durch konkrete Andere als starke Ordnung ins Spiel und verspricht, Ordnung in die Biografie und Klarheit in die Identitätskonstruktion zu bringen.

Islam als Disziplinierung und Handlungskontrolle

Im Gegensatz zu den Erzählungen, in denen sich dokumentiert, wie Julian „driftet", stehen nun die Erzählungen dazu, wie er den Islam kennenlernt, konvertiert und wie er schließlich salafistische Orientierungen übernimmt und sich in salafistischen Kreisen vergemeinschaftet.

Die Familie zieht nach C-Stadt in den Niederlanden, als Julian in der neunten Klasse ist. Auch hier sucht die Familie wieder Anschluss an eine christliche

Verwandtschaft mit ihren Erfahrungsräumen einer gemeinsamen Lebenspraxis und ihren zyklischen Ereignisabläufen" im Gegensatz zu einer „zweckrationale[n] Orientierung an institutionalisierten Ablaufmustern der Ausbildungs- und Berufskarriere" (Bohnsack u. a. 1995, S. 17; Bohnsack 1989).

Gemeinde und besucht regelmäßig den Gottesdienst. Julian durchläuft erfolgreich institutionelle Ablaufmuster und macht seinen Schul- und Fachhochschulabschluss. Auch an der Fachhochschule besucht Julian zunächst christliche Gruppen und dann einen interreligiösen Zirkel. Gleichzeitig besucht er regelmäßig seine alten Freunde in Deutschland und zieht später wieder ganz nach Deutschland zurück, er bleibt also an seinem ursprünglichen Umfeld und den Freundschaftsbeziehungen orientiert.

In C-Stadt kommt Julian über einen Freund aus dem interreligiösen Zirkel mit dem Islam in Kontakt.

J: ich war sehr religiö/ich war sehr christlich religiös. (also) sehr christlich religiös zu der Zeit wo ich in C-Stadt gelebt habe. wir sind mittwochs in die Kirche gegangen. samstags, sonntags. (2) habe auch täglich an den Gruppe/Gruppen in den Fachhochschule teilgenommen, in den christlichen Gruppen. äähmm (2) ja. hab halt meinen Weg zu Gott gesucht sag ich mal so ne? und (2) waaar ähm bis dahin noch zufrieden, sag ich mal so. und die Spiritualität ha/waar also ich war seelisch zufrieden sag ich mal ne? ich hatte alles. abeer ich hab dann n Freund kennen gelernt gehabt, der von heute auf morgen auch sehr religiös geworden ist. muslimisch, oder islamisch, religiös. und hab mich s/so begeistert wie er seine Religion äääh praktiziert hat. (2) und das war für mich so erstaunlich. äh mit den Disziplinen, wie er an die Sache rangegangen ist

Julian führt zunächst die religiöse Lebenspraxis seiner Familie fort. Er ist christlich erzogen worden, war in entsprechenden Bildungseinrichtungen, und die Familie besucht regelmäßig Gottesdienste in mehreren Kirchen. Für Julian ist der regelmäßige Kirchgang, so führt er an anderer Stelle im Interview aus, „ein Muss". Religion und der Glaube an Gott sowie die damit verbundenen religiösen Praxen und ein personaler Gottesbezug („mein Weg zu Gott") sind für Julian selbstverständlich, und er ist „seelisch zufrieden". Er beobachtet aber, wie sich sein Freund in kurzer Zeit verändert, indem er „sehr religiös" wird. Entscheidend ist dabei die Art und Weise, wie der Freund seine – islamische – Religion praktiziert. Julian beschreibt dies mit dem Wort: Disziplin – es geht also um Kontrolle der Lebensführung. Er führt anschließend genauer aus, was ihn an seinem Freund so beeindruckt hat.

J: das war Ramadaan, damals. er hat angefangen h/hat er gefastet. und es war sehr heiß. [...] und da war es zum ersten mal dass ich jemanden gesehen hab der das wirklich durchgezogen haat. der hat gefastet und, während d/während der Pause in der Fachhochschule hat er gebetet. und da ich g/und da hab ich mal beobachtet wie die beten, und das war, diese Rituale waren soo äääh es/ääh es war so seriös. ich weiß nicht wie ich's erklären soll. es hat mich so angezogen. woow das iss, er wäscht sich vorm Gebeet, phhh wow wie schön für sein/für sein Schöpfer er wäscht sich. {tiefes Einatmen} äähm die Sache die sie rezitiert haben, hab ich mal gefragt: „was bedeutet das?" und dann hat er mir erklärt, und das war für mich so: „woow das ist sch/schön." das hatte was Schönes. ja. (2) jaa und der hat danach gelebt. der hat nicht getrunken, der is nich/ ääh (2) der ist einfach grade gegangen. so er hat k/ke/äh er hat sich nicht selbst angelogen sag ich mal so. und das war für mich soo (°wow°) nee?

Für Julian stellt sich der Islam, vermittelt durch den Freund, zunächst als beobachtbare Praxis dar: Hier hebt Julian die Riten hervor, die ihm „seriös", also

aufrichtig oder ernsthaft, erscheinen. Er betont die mit den Ritualen verbundene Disziplin, die sich im Waschen ausdrückende Demut vor Gott und verweist auf religiöse Texte, deren Bedeutung er mit der ästhetischen Kategorie „schön“ beschreibt. Die letzten Zeilen führen eine Reihe an Handlungsorientierungen auf, die Julian als richtig bewertet: Zum einen erscheint ihm der Freund als authentisch („der hat danach gelebt“), insofern dieser sich beispielsweise an das Alkoholverbot hält. Hier stimmen kommunikatives Wissen und habituelles Handeln überein. Der folgende Konstruktionsabbruch „der is nich/“ und die Weiterführung „der ist einfach grade gegangen“ lassen zwei Lesarten zu: Sie drücken einerseits bildlich aus, dass der Freund in Julians Wahrnehmung zielgerichtet einen Weg geht und nicht, wie Julian, „auf die schiefe Bahn“ gerät. Andererseits nimmt die Formulierung Bezug auf die oben dargestellte permanente Notwendigkeit, „sich grade machen“ und verteidigen zu müssen. Der Freund kann mithilfe seiner religiösen Orientierung „einfach grade“ gehen und hat eine Identität, die nicht andauernd in Frage gestellt wird. Wenn Julian am Ende der Passage über seinen Freund sagt: „er hat sich nicht selbst angelogen“, so steht dies im Kontrast zu seinen Erfahrungen des oben beschriebenen „Driftens“ zwischen gesellschaftlicher Norm und milieuspezifischen, diese Normen brechenden Handlungsorientierungen, bzw. dem Anwenden von Neutralisierungstechniken. Wenn Julian die Entwicklung seines Freundes am Ende mit einem Ausdruck des Erstaunens („Wow“) evaluiert, so drückt sich darin zugleich aus, dass diese Art des biografischen Wandels als überraschend und unerwartet wahrgenommen wird. Julian führt später noch genauer aus, was sich an seinem Freund verändert habe: Dieser habe nun weniger geflucht und sich in seinem Studium mehr Mühe gegeben – „sein Benehmen“ habe sich geändert. Sein Freund begründet sein neues Verhalten als die Erfüllung der Forderungen Gottes. Julian erlebt also den Wandel des Freundes als ein Umschalten in einen religiösen Modus, der den Alltag strukturiert, Verhalten kanalisiert und normiert und Lebensphasen stabilisiert und der bezüglich der Eindeutigkeit der Regeln der religiösen Praxis im Gegensatz zum Christentum keinen „Spielraum“ zulässt. Der Islam vermittelt eine starke Ordnung.

Aber auch auf der inhaltlichen Ebene schließt Julian mit seinen Erfahrungen an. So identifiziert er sich mit Figuren aus den Überlieferungen, den ersten Anhängern Mohammeds, die ebenfalls „unwahrscheinliche“ Bewegungen durch den sozialen Raum machen. Zentral ist für ihn dabei, dass diese durch ihr Bekenntnis zum Islam von der islamischen Gemeinschaft unterschiedslos akzeptiert und – jenseits von ethnischen oder sozialstrukturellen Kategorien – sozial anerkannt werden, und dass es ihnen gelingt, in der sozialen Hierarchie aufzusteigen und anerkannte soziale Positionen einzunehmen.

Julian verknüpft den Islam und dessen Praxis mit der Möglichkeit, eine als unwahrscheinlich wahrgenommene soziobiografische Entwicklung zu machen

und konvertiert ebenfalls. Er versucht nun, sich streng an die islamischen Regeln zu halten. Gleichzeitig aber besucht er regelmäßig seine alten Freunde in Deutschland und bricht diese Regeln, wenn er mit ihnen feiert, um sich danach mit einem schlechten Gewissen zu plagen.

Nach dem Tod eines Freundes und dem zeitweiligen Leben bei dessen Familie muss Julian seine Haft wegen des Raubes antreten. Er schildert diesen Moment als Orientierungskrise. Die Aussicht ins Gefängnis zu kommen, erscheint als Lösung aus dieser Krise, Julian hofft, „zur Ruhe“ zu kommen – das Gefängnis erscheint als abgeschirmter Ort, in dem man zu sich selbst finden könne. Hier trifft er einen islamistischen Straftäter.

> J: ja und bin dann da rein und dann, (3) ja. (2) hab ich halt diesennn äh Jungen kennen gelernt ne? (3) der mich wirklich äääh sehr geprägt hat. {lautes Geräusch} also sehr ideologisch, sehr menschlich. und das ging ja auch nicht am Anfang an dass äh viele verstehens immer viele denken es ging immer von Anfang an um Kämpfen, es ging aber nicht darum. er hat er hat niiie von Kämpfen geredet. er hat niiie von äääähm du musst das jetzt machen oder so neee. sondern er hat (2) ääh den Islam sehr gut gelebt und auch sehr gut erklärt. sooo also bei uns gabs im Gefängnis keinen der so n Benehmen hatte wie er. sein Benehmen waaar (2) puh astrein sag ich mal so. im ganzen Gefängnis, wenn ich alle Menschen im Gefängnis angeguckt habe, und ihn gesehen habe, hab ich gesehen mensch der Mensch ist sooo wie so ne ich weiß nicht wie ichs erklären soll. der war wie so n F/Leu/Licht. in der Dunkelheit. so. der Mann war einfach anders als alle. ne? und er hat nicht gefluuucht, er hat Sport gemacht, hat sich benommen. hatte Respekt. ähm hat die Religion gelebt, hat gebetet. hatte n offenes Ohr für jeden, das war ja nicht nur bei mir so, viele andere haben sich zu ihm angezogen gefühlt, ne? wenn es Probleme im Gefängnis gab, kamen die Leute zu ihm. haben ihn gefragt „Mensch ääh was sagst du dazu?“ er hat sooo und so gemacht, aber wer hat jetzt recht? die sind nicht zu den Wärtern gegangen oder, @.@ die sind zu ihm gegangen. weil er so ein aufrichtiger Mensch war so. das war das war das Bild was wir alle von ihm hatten. (2) aber ich sag mal heute jetzt die Message war tödlich. die er uns vermittelt hat. also die äääähm die Ideologie die er uns vermittelt hat, führt am Ende dazu dass duuu am Ende entweder dahin bist wo wir geendet sind. oder du kapselst dich von Gesellschaft ab. also du wirst du wirst in eineeer Welt leben diiie äääh unsichtbar ist. für andere ne? ähmmm und das is bei mir passiert. ne? und (2) ja ansonsten hätte ich ja jetzt nicht gedacht dass es so weit geht. ne? weil wir haben nie über Krieg geredet: „jetzt du musst nach Syrien“ oder dies und das. das ist nicht der Fall. es gab noch ein anderen Häftling, der hat sich in die Luft gesprengt. in Syrien. und der war auch (in unserem/mit uns im Gefängnis). und daran sieht man ja schon wie der hätte glaube ich auch nicht gedacht, ääääh wenn ich jetzt Jahre da zurück gucke wo wir noch alle zusammen waren, wer hätte gedacht, dass er so weit geht? (2) ähmmmm dass kann man gar nicht erklären.

Die Schilderung der Zeit im Gefängnis beginnt mit dem Kennenlernen des „Jungen“ und der Einschätzung seiner Bedeutung in ideologischer und menschlicher Hinsicht. Julian beschreibt nun, dass die Faszination für den Anderen darin lag, dass dieser den Islam sehr gut gelebt und erklärt habe – wie bei seinem Freund sieht er darin „gutes Benehmen“. Julian zeichnet das Bild eines charismatischen Menschen („Licht in der Dunkelheit“, „anders als alle“) mit beispiellosem Benehmen vor dem Hintergrund des Gefängniskontextes: Denn hier haben alle Akteure deviante Karrieren hinter sich und die Haft zielt

gerade darauf, durch Erfüllen des Strafmaßes den durch eine Straftat begangenen Normbruch wiedergutzumachen und gesellschaftlich-moralisch reintegriert zu werden. Die oben dargestellten Orientierungsschwierigkeiten und Kontrollverlusterfahrungen, die das Begehen der Straftat mit sich bringt, bilden den Hintergrund, vor dem für Julian nun der durch den Islamisten repräsentierte Islam anschlussfähig wird. Es sind die gleichen Aspekte, die er auch bereits an seinem Freund und dem durch ihn repräsentierten Islam bewunderte: Der Mitgefangene habe nicht geflucht, er habe Sport gemacht, sich benommen, sei respektvoll gewesen und habe seine Religion praktiziert, kurzum, er wird als diszipliniert und kontrolliert wahrgenommen. Hinzu kommt in der weiteren Ausführung das Vertrauen, das er bei allen Gefängnisinsassen genießt sowie seine klare Orientierung in Streitfällen – hier steht, mit Goffman (1967) gesprochen, ein „strong character" (vgl. S. 214–239). Julian macht hier zudem deutlich, dass er sich nicht als einziger von dem Anderen angezogen fühlt. Er kontrastiert das positive Bild des Anderen schließlich mit der „Message", für die dieser stand, und die ihn schließlich nach Syrien und erneut ins Gefängnis bzw. andere Peers in eine unsichtbare Parallelwelt geführt habe. Die Passage endet wiederum mit der Bewertung, dass diese Entwicklung für ihn und auch die anderen nicht vorhersehbar war. In der Passage wird also deutlich, dass der konkrete Andere den Islam für Julian in einer Weise repräsentiert, die an die eigenen biografischen Erfahrungen der permanenten Orientierungskrise, prekären Identität und des Kontrollverlustes vor dem Hintergrund gemeinsamer devianter Karrieren in besonderer Weise anschließen. In der Erzählung über den einflussreiche Anderen stehen dessen einwandfreies Benehmen – besonders im Kontrast zum Gefängnisumfeld –, sein Status innerhalb der sozialen Ordnung der Gefangenen und sein Charisma, dem sich Julian und die anderen Mithäftlinge nicht entziehen können, im Mittelpunkt. Inhaltliche, ideologische Aspekte spielen hier keine Rolle, lediglich im Verweis auf die „Message" deutet sich dies an. Dadurch kommt erneut eine Entwicklung in Gang, die sich Julian im Nachhinein nicht erklären kann und deren Problematik er wiederum im Kollektiv verortet.

Julian knüpft mit der Intensivierung seiner religiösen Praxis in der Haft an ein für ihn vertrautes Handlungsschema an, denn auch vorher lief Vergemeinschaftung über religiöse Gruppen und war sein Alltag von religiöser Praxis und religiöser Selbst- und Weltdeutung geprägt. Mit der aus der Szene bekannten Person kommt für Julian nun ein signifikanter Anderer ins Spiel, an den er sowohl in lebensweltlicher als auch religiöser Hinsicht anschließen kann.

In der Reaktion konkreter Anderer in seinem Umfeld sieht sich Julian in seinem neuen Selbstbild gespiegelt:

J: zu Anfang fanden das alle gut ne? also als ich religiös geworden bin. besonders die muslimischen Freunde. fanden das alle gut. und haben gesagt: „Mensch gut dass du äh die Religion ernst nimmst, beten gehst, und auch Respekt, ich wünschte ich könnte das auch. (2) und

äh du machst keine Sünden mehr, du machst keine Scheiße meeehr. man das ist top. wir freuen uns für dich“

Auch hier geht es um die Aspekte der religiösen Praxis, die dafür sorgen, dass Julian Kontrolle über seine Aktivitäten und Handlungen gewinnt. Julian sieht sich zudem in den Augen der Anderen respektiert. Sie bewundern ihn für seine Lebensführung und wünschen sich diese für sich selbst, auch wenn sie diese nicht erreichen. Julian berichtet sogar von Nachahmern, er wird zum Vorbild in seinem Umfeld.

J: ja doch. also die haben äääh vie/es gabs einige die durch mich konvertiert sind zum Islam. aber nur durch meinen Na/durch mein Leben halt. die haben (alle) mein Leben betrachtet. die haben gesehen: „(Alter) der Julian ist so ruhig. er betet. er ist so organisiert. ääähm er hat geheiratet.“ alles strukturiert gewesen. also das war für die so unbekannt.

Auch hier liegt der Fokus auf der Lebensführung: Die Anderen konvertieren, weil sie „nur“ Julians „Leben“ bewundern (religiöse Gründe spielen hier keine Rolle). Und auch hier sieht sich Julian mit den Augen der Anderen: Er wird „ruhig“, ist „organisiert“ und „strukturiert“ und „hat geheiratet“ – sein Leben ist von Disziplin geprägt, bekommt eine Ordnung, und Julian erreicht einen neuen sozialen Status. Gleichzeitig sind dies „unbekannte“ Eigenschaften – Julians Umfeld staunt über eine unerwartete Entwicklung und er erfährt so auch sich selbst auf eine neue Weise.

Die Attraktivität und der illusorische Charakter dieser unwahrscheinlichen biografischen Entwicklung zeigt sich in der Beschreibung der Person, an der sich Julian im Gefängnis orientiert:

J: und das war das Krasse bei ihm. so und dasss man kannte ihn ja auch von früher, und das war nicht nur das, man kannte ihn ja auch aus der früheren Zeit, er war früher auch in der in äh in der äh in in äh der Straßenszene. äääh wo er noch nicht Muslim war. sehr bekannt. und er hat ist dann auch konvertiert. hat sich soo geändert. das war auch so ein äääh so n Beispiel.

I: innn der Straßenszene heißt der (dann)?

J: └ ja heißt so ääh ähm ja man kannte aus der Sz/also aus dennn äääh aus dem Milieu halt ne? er kam auch früher aus dem Milieu. also ähmmm wo man viel wo viele Leu/wo viele Leute die im Gefängnis sitzen, die älter sind, ihn schon kannten, weil er ist schon viel älter als wir geweeesen, als ich. die Älteren kannten ihn: „ey früher der war voll der krasse Typ, und guck ihn mal jetzt an.“

I: was, Straßenszene heißt was genau?

J: jaaa Schlägereiiien, und ähm Stechereien, und was es so alles gibt ne? und so. und der hat sich gedreht. so. hat geheiratet, isss Moslem. praktiziert die Religion besser als wir sozusagen in den Kopf von den anderen, [...] und äh das war für die alle so erstaunlich. also was er aus seinem Leben gemacht hat

In der Beschreibung der Wandlung des Anderen vom Straßenkriminellen zum vorbildhaften Muslim wird noch einmal deutlich, dass die Orientierung am salafistischen Milieu beziehungsweise aus dieser Perspektive die Konversion

zum Islam als komplette Wandlung der Person, ihrer Identität wahrgenommen wird („der hat sich gedreht“). Dabei handelt es sich um eine aus Sicht des Lebensumfeldes unwahrscheinliche Entwicklung: So rahmt Julian schon zu Anfang des Segments das Folgende als „krass“, ein Wort, das sowohl die Bedeutung von ‚extrem‘ als auch von ‚begeisternd‘ hat, und er stellt dar, dass diese Entwicklung „für alle erstaunlich“ war. Die, aus Sicht der Mehrheitsgesellschaft, Radikalisierung des Anderen wird aus Julians Perspektive vor dem Hintergrund milieuspezifischer Erfahrung zum einen als bloße Konversion zum Islam und zum anderen als Erfolgsgeschichte erzählt: als Variante, etwas aus seinem Leben wider Erwarten zu machen, als erstaunliche, weil unerwartete (Ver-)Wandlung.

Für Julian wird der Mithäftling zur Orientierungsfigur. Er wird für ihn sowohl als Musterbeispiel eines guten Muslims als auch als integre Persönlichkeit relevant. Orientierungsleitend ist dabei die Vorstellung, dass Personen wie er authentisch agieren, über Selbstkontrolle und eine stimmige Identitätsstruktur verfügen sowie Anerkennung und Respekt in ihrem Umfeld genießen, weil sie sich selbst anerkennend und respektvoll verhalten. Für Julian sind damit einerseits diese konkreten Anderen als Personen orientierungsleitend, andererseits führt Julian ihre persönlichen Eigenschaften auf ihre Zugehörigkeit zum Islam bzw. zum salafistisch geprägten Islam zurück. Diese Orientierung verspricht die Möglichkeit, „erstaunliche“, also im Milieu als unwahrscheinlich wahrgenommene biografische Wandlungen schnell durchzumachen.

Vor dem Hintergrund der oben analysierten aktionistischen und situativ geprägten Orientierung von Julian, dem Fehlen eines eigenen biografischen Entwurfes sowie der prekären Identitätskonstruktion erscheint der Islamismus, vermittelt durch das Vorbild des Mithäftlings, als Möglichkeit der Selbstnormierung, des Kanalisierens des eigenen Verhaltensspektrums und als Hilfe, in der Orientierung am Bild eines guten Muslims eine stimmige Identitätsstruktur sowie eine biografische Linie zu entwickeln, und das in kurzer Zeit. Deutlich wird auch, dass für Julian die Ideologie zunächst nicht zentral ist, der Reiz liegt vielmehr im Versprechen einer unwahrscheinlichen Bewegung im sozialen Raum, wobei diese nur scheinbar aus dem kriminellen Milieu herausführt, und im Versprechen von stabiler Anerkennung und Statusgewinn innerhalb der milieuspezifischen sozialen Ordnung.

Paradoxien der Lebenswelten

Julian wird im offenen Vollzug von einem Fremden aus der islamistischen Moscheegemeinde begleitet und gewissermaßen ins islamistische Milieu hinein resozialisiert. Indem sich Julian schließlich an dem Mithäftling ein Beispiel nimmt und während des offenen Vollzugs von den Mitgliedern der salafistischen Gruppe „betreut“ wird, fokussiert er zunehmend auf die salafistischen Auslegungen, und die ideologischen Dichotomien und Situationsdefinitionen

bestimmen seine Wahrnehmung. Da das Anwenden der strengen Regeln immer stärkere Widersprüche in der alltäglichen Handlungsorientierung auslöst, gerät Julian in immer folgenreichere Orientierungsdilemmata und er „driftet" schließlich ins gesellschaftliche Aus.

Es entstehen zwei Lebenswelten, die einander ausschließen. Auf der einen Seite stehen das Leben in der Moscheegemeinde und die Versuche der islamistischen Gruppe, auf Julians Alltagsleben und Beziehungen Einfluss zu nehmen, und auf der anderen Seite steht das von ihm als „nicht-muslimisch" beschriebene Leben mit seinen alten Freunden und das Leben mit seiner muslimischen, jedoch nicht islamistisch orientierten Frau. Eine Zeitlang kann er diesen Zwiespalt ausbalancieren, dann tritt er nach Konflikten gemeinsam mit einem Freund zunächst aus der Moscheegemeinde aus. Schließlich aber treten die eigenen biografischen Entwürfe im Zuge interaktiver Herstellung von Identität zugunsten der Identität innerhalb der islamistischen Gruppe in den Hintergrund. So beschreibt Julian die Zeit nach der Entlassung aus seiner ersten Haft:

J: ja ich war in der Moschee seeehr beteiligt. (2) habe zwischendurch gearbeitet nebenbei. hab als Gebäudereiniger nebenbei gearbeitet. Hilfsreiniger. Hilfsarbeiter. Hi/bei ein Freund in seiner Firma hat ne Reinigungsfirma gehabt. hab ich als Reiniger gearbeitet. dann zwischendurch äh bei Leiharbeitfirmen auch bisschen gearbeitet. aber es die Ideologie kam immer mehr im Weg, hab ich gemerkt. das war immer irgendwas passte nicht mit der Ideologie zusammen. entweder war es dass da Alkohol verkauft worden äh ist. oder äääh dass äääh ich umgeben bin von Leute diiie ähmmm aaa/meine äh meiner Ideologie schaden. in der Sinne von den Predig/von meinem Imam. oder Frauen. äääähm du arbeitest mit Frauen? das war das schlimm/schlimmste für die. oh Gott. du arbeitest mit Frauen. ha/musst du auch Häääände geben? (2) äääääh Musik. also ich/das/man ha/ das Leben, du konntest dein Leben gar nicht mehr leben. Es iss (2) man kann sein Leben gar nicht leben. man kann sein Leben auch gar nicht mehr genießen. weil die Ideologie ääääh (2) zeigt die was du machen sollst. und was richtig ist und was falsch ist und man hat sooo ne Angst, Fehler zu machen. wo man tatsächlich die Hölle vor Augen hat. esss man is vierundzwanzig Stunden im Kopf, ich muss alles richtigmachen. ich muss alles richtigmachen. ah ich muss alles richtigmachen. (2) und das führt dazu, dass du die dich immer mehr zurückziehst, und auch gaaaar nicht an dem Leben teilnehmen kannst. die meiiiisten haben fast nicht mehr geaarbeitet. die waren fast nur in der Moschee. diiiejenigen die gearbeitet haben waren entweder selbstständig, (2) oder haben bei Bekannten gearbeitet. (3) und das ist ja das äääh weswegen die si/viele sich fremd fühlen. dasss iss äh die die selber machen sich fremd.

Schon der Anfang spannt die beiden verschiedenen Lebenswelten und Erfahrungsräume auf: Julian ist sowohl in der Moschee stark involviert und zugleich an einer Normalbiografie orientiert, er geht arbeiten. Durch das Anwenden der durch die strenge Auslegung vermittelten und der in der Gruppe geltenden Regeln werden allerdings Paradoxien erzeugt, die im alltäglichen Leben zunehmend unüberwindbare Hürden bilden. Julian zählt einige dieser Widersprüche auf, dabei dokumentiert sich auch seine Überfokussierung auf die Regeln („24 Stunden im Kopf") und die (etwaigen) Folgen der Nichtbeachtung. Die Kon-

sequenz, die Julian hier für sich selbst und am Ende der Sequenz für die anderen beschreibt, besteht darin, die Kontexte, in denen die Widersprüche auftreten, zu verlassen und sich sozial zu isolieren (dies zeigt sich an mehreren Stellen im Interview). Das Abwenden vom bisherigen Umfeld geht mit dem Verlust eigener biografischer Entwürfe und dem Verlust der Orientierung an einer Normalbiografie einher und zugleich mit der Orientierung an der Gruppe und ihren Normen sowie der Übernahme (Inkorporierung) und Enaktierung (Umsetzung) dieser Orientierung. Die Inkorporierung wird auch in der Überfokussierung auf die Regeln und den möglichen Regelbruch deutlich, schließlich aber in letzter Konsequenz in der späteren Ausreise. Insgesamt dokumentiert sich an dieser Stelle eine durch die Paradoxien strukturierte Entfremdung vom eigenen sozialen Umfeld und die scheinbar zwangsläufige Vergemeinschaftung in der neuen Gruppe, die nun zur dauerhaften – und nicht mehr episodalen wie beim gemeinschaftlichen Raub – Schicksalsgemeinschaft wird. Letzteres zeigt sich auch formalsprachlich: In der Passage wechselt Julian immer wieder von der individuellen „Ich"-Form in die kollektive „Wir"-Form, und an einigen Stellen spricht er in Bezug auf die Gruppe von den unbestimmten Anderen („die"). Es wird damit zunehmend unklar, wer der Ereignisträger des Erzählten ist, letztlich ist dies auch ein Verweis auf die Krisenhaftigkeit der Situation und der Identitätskonstruktion.

Hier überschneiden sich Lebenswelten und Erfahrungsräume in paradoxer Weise, da verschiedene Handlungspraxen und Normen zugleich präsent sind und sich widersprechen. Die Zugehörigkeit zur salafistischen Gruppe verlangt eine absolute Entscheidung – dafür oder dagegen (und wer nicht dafür ist, ist dagegen) – und eine totale Identifikation – Gläubiger oder Ungläubiger. Die starke Ordnung ist nun nicht mehr eine Orientierungsmöglichkeit in der bisherigen Lebenswelt, sondern steht für eine abgeschlossene Lebenswelt, die allen anderen widerspricht.

Julian wird so noch stärker zum Außenseiter, die Kluft zwischen Normhorizonten und Handlungspraxen wird größer, die biografischen Optionen werden schmaler. Um im Bild des Drifters zu bleiben: Der Sog der einen Seite ist zu stark, der Kurs immer schwerer kontrollierbar und korrigierbar. Die Frage ist, welche Kräfte nun wie wirken.

Zwischen „starker Ordnung" und „normalem Leben"

Julian führt in einer langen Passage in der Eingangserzählung aus, wie es zu seiner Ausreise kam. Hier dokumentiert sich, wie Julians Orientierungen an der „starken Ordnung" einerseits und am „normalen Leben" andererseits konfligieren, und es wird deutlich, wie die Zugehörigkeit zur salafistischen Moscheegemeinde Julian erneut in kriminelle Zusammenhänge verstrickt. Zunächst stellt er sein Leben zwischen den beiden Welten dar.

J: ich hab grade frisch geheiratet. war aber in/ mit einem Bein in der/in der Szene aber mit einem Bein auch im normalen Leben. so und, ich war nicht der Prototyp Salafist, der seine Frau zuhause sitzen lässt, oder fünf Mal am Tag extrem betet sondern ich hab auch ein anderes Leben geführt, ich hab nebenbei Fußball gespiiielt, oder Musik gemacht, hab meine/bin mit meiner Frau ausgegangen. meine Frau wollte Schule machen. und so hab ich mich irgendwann mit ihnen auch übers/über Bord geworfen. hab mich mit ihnen gestritten, wegen der Ideologie. uund es kam zum Streit zwischen miiir und der Führung. und äääh drei andere Freunde von mir die auch die Moschee verlassen haben, wir haben die Moschee verlassen. (6) aber zur selben Zeit, ähm hatte ich Kontakt zu Leuten die schon in Syrien waren, die mich immer übeeeeer Whatsapp kontaktiert hatten. und mir immer geschrieben haben, wie schön das Leben doch da sei, und wie herrlich sie leben, wie mit (Ehre voll) sie behandelt werden. ihre Frauen lebten ein schönes Leben. nicht überall ist Krieg. man kann da leben, man kann da arbeiten. und solche Sachen.

Julian stellt dar, wie er mit einem Bein in der einen, mit dem anderen in der anderen Welt gestanden habe. Auf der einen Seite steht die Moscheegemeinde, zu der er gehört, auf der anderen Seite ein „normales“ Leben. Julian beschreibt sich hier selbst, indem er einen „Prototyp Salafist“ und sich selbst kontrastiert. Der Prototyp ist dabei einer, der seine sozialen Bezüge und damit einhergehenden Verpflichtungen vernachlässigt („seine Frau sitzen lässt“) und der in seiner Religionsausübung „extrem“ ist. Julian ist zwar auch ein Salafist, aber einer, der „nebenbei“ Aktivitäten nachgeht, die im Sinne einer strengen Auslegung nicht regelkonform sind. Dies führt zu Streit mit Gemeindemitgliedern und er entfernt sich von diesen. Julian gerät in die Widersprüche von zwei Lebenswelten, von denen eine Ausschließlichkeit und Konformität fordert, und dies führt zunächst dazu, dass er sich von dieser abwendet. Gleichzeitig bleiben durch den digitalen Kontakt bereits ausgereiste Bekannte und ihre Berichte über das Leben im „Islamischen Staat“ virtueller Teil seiner Lebenswelt. Julian zählt hier verschiedene Dinge auf, die das Leben dort charakterisieren: Es sei „schön“ und „herrlich“, und es beinhalte Respekt und Anerkennung, indem man dort „Ehre voll“ behandelt werde und man dort „leben“ und „arbeiten“ könne. Mit dieser märchenhaften Beschreibung des Lebens nimmt Julian zugleich vorweg, dass er sich schließlich davon angezogen fühlt. Dieses Segment führt in aller Kürze die beiden Lebenswelten ein, zwischen denen sich Julian hin und hergerissen fühlt und stellt den Anfangspunkt seiner langen Erzählung zu seiner Ausreise dar. Es folgt eine längere Erzählpause, die als suprasegmentaler Markierer die lange Erzählung der Ereignisse, die der Ausreise vorausgehen, der Ausreise selbst, der Flucht und der Rückkehr nach Deutschland einleitet.

J: {tiefes Einatmen} ich hab miiiir äääähmmmm zu dieser Zeit dann ne neue Wohnung gesucht, und bin raus aus/ich komm ausm Problembezirk in A-Stadt. und wollte raus. wollte quasi n Neufang in meinem Leben. bin innn nicht/will nicht sagen wohlhabendes Viertel wohlhabend aber bürgerlichen Bezirk gezogen. (2) und hab die Wohnung dementsprechend eingerichtet. meine Frau wollte ihre (xxx) Schule weitermachen, wollte die Abendschule besuchen, ich wollte mir Arbeit suchen. während dieser Zeit diesen Zwie/während dieser Zwiespaltzeit, kam es doch zu Hausdurchsuchungen. also ich da waren noch die Zeit/es war

noch nicht die Zeit wo ich hundertprozentig gefestigt war, ich geh jetzt nach Syrien °oder so.° (4) es kam zu Hausdurchsuchungen in meinem Haus. äähm ich waar in der Stadt. ähm habe {„Tschüss“ von außerhalb des Raumes} h/hab Kaffee getrunken, es war Freitag. die Moschee wurde auch durchsucht. ähmmm und später habe hab ich das dann in X-Sendung im Fernseher gesehen, das ist n A-städtischer Fernseherkanal. dass die äh A-städtischer Salafistenszene äääähmm jaaa, äääähmm durchstöbert wird sozusagen. und ich habs zu dem Zeitpunkt nicht verstanden, weil ich war ich glaub schon drei vier Monate nicht mehr in der Moschee. hab auch mit den Leuten keinen Umgang gehabt. und das war für mich wieder so n/so n ääh äh Zusammenbruch der Realität, sag ich mal °so.° ich versuche grade was aufzubauen aber sie ziehen mich wieder rein, in in diese Szene. und ich hatte einen Freund, der ähmmm auch aus der Szene draußen war, aber immer noch dieses äh Gedankengut hatte, diesen dieses Radikale. und auch sehr IS/ I/ IS gelobt hat, und geliebt hat. und der kam dann zu mir, nach der Hausdurchsuchung. {tiefes Einatmen} und hat dann zu mir gesagt „Mensch siehst du, obwohl du weg bist @.@ obwohl du weg bist aus der Gemeinde, und versuchst ein normales Leben zu leben, es/sie ziehen dich wieder rein, und du bist n Muslim. und du bist äääh äääh du kannst hier kein Leben mehr leben, du kannst hier nicht in Freiheit leben, und deine Religion praktizieren. und siehst du nicht wie (ehrenvoll) die Brüder im Islamischen Staat leben?“ und dann kam es glaub ich auch um dieselbe Zeit wo das Kalifat ausgerufen worden ist. und dann (2) {lautes Rascheln} ging die zweite Welle los, sag ich mal. weil es gabs keine Ausreden mehr. weil laut der Ideologie ist das so, dass wenn irgendwo ein Kalifat ausgerufen ist du musst auswandern. also es ist die Pflicht jedes Muslim in ein Kalifat auszuwandern, um im Kalifat zu leben. und das Kalifat zu unterstützen. und das wurde auch von den Gelehrten so gesagt. also es gabs viele Gelehrten die dafür gesstimm/gestimmt haben. es gabs ähm es gabs äh auf arabisch sagt man (Fard al-ʿayn). äähmm und die ist ne Pflicht. ist Wadschib. du musst gehen. und so kam auch der Junge ääh mein Kollege immer wieder zu mir und sagt „Bruder, es ist Zeit für uns zu gehen. was machst du hier? was/ähm was renovierst du deine Wohnung? @(2)@ was äh schp/investierst du so viel Geld, hier. ääh in äh in A-Land. das ist nicht deine Heimat. deine Heimat ist daa, im Islamischen Staat.“

Julian entfernt sich mit seinem Umzug räumlich von seinem sozialen Umfeld und beschreibt seinen Plan, neu anzufangen. Er bezeichnet diese Zeit als „Zwiespaltzeit“ und nimmt damit noch einmal das Motiv des vorherigen Segmentes auf, in dem er die beiden Lebenswelten schilderte, zwischen denen er sich hin und hergerissen sieht. In diese Zeit fällt eine Hausdurchsuchung. Julian betont noch einmal, dass er zu diesem Zeitpunkt in seinem Entschluss, nach Syrien zu gehen, noch nicht „hundertprozentig“ gefestigt gewesen sei. Die Hausdurchsuchung wird damit als Ereignis eingeführt, das den Zwiespalt in Richtung Ausreise auflöst. Julians Wohnung wird während seiner Abwesenheit durchsucht und er erfährt später aus dem Fernsehen, dass auch die Moschee durchsucht wurde. Er versteht zu diesem Zeitpunkt nicht, warum auch seine Wohnung durchsucht wurde, insofern er sich nicht als Teil der Moscheegemeinde begreift. Die Hausdurchsuchung wird gelesen als Verhinderung seines eigentlichen Bemühens, sich zu distanzieren: Mit der Durchsuchung gehört er in den Augen der Behörden wieder dazu: „ziehen mich wieder rein“. Julian bezeichnet dies als Zusammenbruch seiner Realität und nimmt dies als wiederholte Zerstörung seiner Lebenswelt und Perspektive, seines Selbst- und Weltbildes wahr. Sein Freund befeuert schließlich die ideologische Lesart der Er-

eignisse: Er rahmt die Durchsuchung als anlasslose Verdächtigung und appelliert an seine soziale Identität als Muslim („und du bist Muslim"), der unter diesen Umständen kein entsprechendes Leben führen könne. Als positiven Gegenhorizont führt er das Leben im IS an, auch hier steht wieder das Motiv der Ehre im Mittelpunkt. Die Diskreditierung seines Muslimseins, seiner sozialen Rolle als Muslim und seines muslimischen Lebens hier steht gegen die volle Anerkennung seiner Rolle und vollständige Integration als Muslim – als Bruder – im Islamischen Staat und die Wertschätzung eines muslimischen Lebens dort. Dieses Ereignis fällt zeitlich mit der Ausrufung des Kalifats in Syrien zusammen[48]. Julian beschreibt nun eine Ausreisewelle und führt damit ein Bild ein, dass die mitreißende Kraft dieses Ereignisses sowie die Vielzahl der Teilnehmer betont und die Geschichte der Ausreise auch als ein Erfasstwerden durch diese Welle – ein erneutes Driften – rahmt. Die ideologische Begründung der Ausreise fußt auf dem Zwangs- oder Verpflichtungscharakter, der sich aus der Ausrufung des Kalifats ergibt: Es gab „keine Ausreden mehr". Die Ausreise erscheint wird als regelkonformes Verhalten und persönliche Pflichterfüllung legitimiert („Farḍ al-ʿayn" und „Wadschib") und mit einem individuellen Heilsversprechen aufgeladen.[49] Sein Freund bestärkt diese Lesart immer wieder, und er stellt das Hierbleiben, nicht das Gehen in Frage. Insofern verortet der Freund sich und Julian bereits außerhalb der gegenwärtigen Gesellschaft, nämlich in der eigentlichen „Heimat" im Kalifat. Damit macht er sich und Julian zu Fremden in der gegenwärtigen Situation. Das Kalifat und seine rechte (im Sinne von richtiger) Ordnung werden nun zum positiven Gegenhorizont, während die gegenwärtige Gesellschaft und ihre Normen und Werte zum negativen Gegenhorizont werden.[50]

Julian sieht sich dann, gemeinsam mit dem Freund, Videos von islamistischen Kämpfern an.

J: ja und dementsprechend hat er mir äääh mmm damals n/so n iPad ausgeliehen. weil ich viele Fragen hatte was Vieles hat nicht Sinn gemacht. weil äh ich/es gabs/ich hab viele Videos gesehen, wo ähm die Gewalt zu extrem war, und das war für mich hat für miich keinen Sinn gemacht. und er hat mir dann viele Videos gezeigt äähmm in denen das relati/rela/televiert worden ist. also ääh die Übersetzungen von Koranversen, äääh das wurde legitimiert. also es wurde runter gespielt. äähm und es hat irgendwann bei mir diese Hemmschwellung ähm ist gesek/ist gesunken. es wurde irgendwann o/es ist einfach so. es ist/ das sind Feinde. äh die haben ja zuerst angegriffen. äh die haben das verdient, sozusagen.

48 Im Juni 2014 rief die Organisation ISIS (Islamischer Staat im Irak und in Syrien) ein Kalifat aus und nannte sich von da an „Islamischer Staat".

49 Julian erwähnt „Farḍ al-ʿayn", das sind persönliche religiöse Pflichten, also Pflichten jedes Einzelnen wie regelmäßige Gebete und Teilnahme am Freitagsgebet, Fasten und die Pilgerfahrt. Sie stehen im Gegensatz zu gemeinschaftlichen Pflichten, die nicht jeder Einzelne erfüllen muss. Die Ausreise wird hier also als zwingende persönliche Pflicht dargestellt.

50 Siehe die Erläuterungen in Kapitel 5.4.

Julian wird Zeuge von medial vermittelten Gewaltakten, die über Koranverse legitimiert und dadurch kontextualisiert und entschärft werden. Gewalt erscheint dabei nicht als an sich problematisch, sondern nur in ihrer Intensität. Er beschreibt die Dichotomisierung und Entsubjektivierung der Gegner in den Videos: Diese werden als Feinde sozial entwertet, und der Kampf gegen sie wird moralisch als Verteidigung aufgeladen. Die Gewalt erscheint als Herstellung von Gerechtigkeit und damit als ordnungsschaffende Kraft. Die religiöse Rahmung (Koranverse) und die religiös-ideologische Rechtfertigung (Herstellung gerechter Ordnung) führt zur Akzeptanz dieser („Hemmschwelle gesenkt"). Julian beschreibt also, wie Gewalt in den Videos als Durchsetzung einer rechten und gerechten Ordnung inszeniert wird. Die religiös-ideologische Rahmung liefert das Drehbuch für die Gewaltszenen, die so Sinn bekommen (vgl. Kippenberg zitiert nach Langner 2022, S. 284). Es ist hier keine Geschichte über eigene Gewaltausübung (wie die Geschichte des Raubes), sondern eine Geschichte über die Kontextuierung und Bedeutungszuschreibung von Gewalt. Die starke Ordnung, die sich bisher vor allem auf die eigene Lebensführung bezog, wird hier zur gerechten Ordnung des IS und zur Neutralisierungsstrategie für die Gewalttaten, die vor allem betont, im Auftrag einer höheren Instanz zu handeln.[51]

Das Agieren der Sicherheitsbehörden wie auch seines Freundes erscheinen als die Kräfte, die Julian von seinem eigenen Kurs, ein „normales" Leben führen zu wollen, abbringen. Die Hausdurchsuchung ist ein Akt im Sinne einer Garfinkel'schen „successfull degradation ceremony", bei der Julian als mutmaßlicher islamistischer Straftäter in sozialer und gesellschaftlicher Hinsicht „fremd" gemacht und ins „außen" gestellt wird (vgl. Garfinkel 1956).[52] Julian berichtet später auch von den negativen Folgen der Hausdurchsuchung für die Akzeptanz Julians und seiner Frau im neuen Wohnviertel. Der Freund unterstützt die Interpretation, dass Julian damit zu Unrecht als Muslim diskriminiert werde und verortet ihn und sich als in dieser Gesellschaft Fremde bereits in einer anderen Gesellschaft, im Kalifat. Das „ehrenvolle" Leben im Kalifat ist der positive Gegenhorizont, und die Glaubensbrüder im Kalifat sind die vorgestellte Gemeinschaft, die bereits zu Beginn der zitierten Passage eingeführt wurden. Die als Diskriminierung wahrgenommene Verdächtigung als Islamist und die Legitimation der Ausreise stehen damit in einem erzählerischen Zusammenhang.

In der biografischen Erzählung folgt nun eine lange Ausführung zu einer Vorladung, die als dramatische Situation einen Wendepunkt in der Lebensgeschichte (Schütze 1984) bildet, und in deren unmittelbarer Folge Julian gemeinsam mit seinem Freund nach Syrien ausreist.

51 Vgl. hier wieder die schon genannten Neutralisierungstechniken (Sykes/Matza 1957), insbesondere „Denying of the Victim" und „Appeal to Higher Loyalities".

52 Siehe auch die Interpretationen zur Biografie Svens in Kapitel 6.1 sowie die erläuternde Fußnote 36.

J: ja und äääh dann kamen mehrer/noch eine Durchsuchung kam dann bei mir zu Hause. äääh aber wegen ner ganz anderen Sache. ähm Verdacht auf schweren Raub. war dann ähm im Raum. [...] und dann war ich da und plötzlich ging das Verhör gar nicht mehr um äääh die die/um das Delikt. die haben angefangen mit mir über Terrorismus zu reden. (und): „wir wissen dass Sie schwerer gefährlicher Terrorist sind," also die haben eiskalt @.@ mich Terrorist genannt. und das war für mich auch wieder ne Beleidigung. weil ich äh bis dahin/ich hab ja nichts gemacht. „Sie sind Terrorist und äh sind sind/wir wissen dass sie zur gefährlichen salafistischen Szene gehören. äh wir haben in Ihrem Haus einige Sachen konfisziert," und haben mir dann eine äääh Flasche mit gelber Flüssigkeit äh präsentiert. und meinten was sind n das für Chemikalien? wollen sie n Bombe bauen? und dann hab ich gesagt/dann bin ich sauer geworden, bin laut geworden, hab die auch angeschrien, die Beamten. °hab gesagt°: „Mensch wissen Sie überhaupt was das ist? das ist n/meine Frau war in X-Land in ihrer Heimat, hat Parfüm mitgebracht." das war Parfüm, aus der Heimat. und hab ihnen gesagt: „Mensch das ist Parfüm." äh hab gedrückt auf den ääääh ich weiß nicht wie man das nennt. ja ist so ne Sprühdose gewesen hab gedrückt. und die waren so erschrocken. und da dachte ich mir: „oh Gott die haben ja richti/die Leute haben richtig Angst vor mir." und das war für mich so iiich binnn nicht mehr klargekommen, sag ich mal ne? und die haben gerochen dass Parfüm war und sind rot geworden. aber keiner von denen hat sich bei mir entschuldigt. und das war für mich wieder so ich bin ja der richtige äääh Außenseiter so. ich bin der richtige Buhman. hier in mein/in meiner Stadt. in meiner Heimat sozusagen. {tiefes Einatmen} und äääh mein Freund hat draußen gewartet gehabt deeer auch äääh dieser radikalen An/ ääh An/diese Ansichten immer noch hat. aber nicht mehr in dieser Gemeinde war. und ich kam raus, und äh hab mich hingesetzt ins Auto und er sagt: „was passiert?" und dann hab ich ihm erzählt was passiert. und er sagt si/und er: „siehst du was hab ich dir gesagt? wa/was denkst du dir denn? ääh was denkst du dir denn was die Leute von dir denken? nur weil du jetzt nicht mehr in diese Moschee gehst, oder weil du jetzt ähm ein etwas normaleres Leben lebst, heißt nicht dass die dich in Ruhe lassen werden, dein ganzes Leben werden die dich jagen und erniedrigen. sie kamen in dein Haus, wo deine Frau alleine war. sie kommen in deine Wohnung, und durchsuchen alles. sie sagen du baust Bomben, und du machst jenes. auf was wartest du denn noch?" und das war quasi so für mich der Punkt wo ich gesagt hab: „weißt du was, du hast recht. du hast eigentlich recht mit allem. es ist Zeit zu gehen." und ääh es war dann (2) nach einem/ich hatte nur noch einen Gerichtstermin bei Verwaltungsgericht, [...] und ja. und nach diesem Gerichtsterminnn, ich glaube zwei Tage danach bin ich dannnn nach Syrien gegangen. und habe meine Frau dann bei der Frau von meinem Freund gelassen äh gelassen. ja und bin dann nach ähm Syrien, mit dem Kollegen. und habe meine Frau dann bei der Frau von meinem Freund gelassen äh gelassen. ja und bin dann nach ähm Syrien, mit dem Kollegen. aber auch während der Fahrt Richtung Syrien sind hatte ich viel ähm Ka/viel Kämpfen in mir selber. also es war nicht eine leichte Entscheidung. sag ich mal so. es war nicht so dass ich einfach jetzt ohne ääääh ääh ohne Gefühle, dass ich einfach sag: „Mensch ich geh da jetzt hin und alles ist egal". auf der Hinfahrt sind so viele Gedanken durch mein Kopf gegangen: „deine Frau. deine Mama. deine Schwestern. dein Bruder. deine Freunde. ist das richtig? ist es nicht richtig?" es war mal so mein/ zwischendurch hat meine Frau angerufen hat geweint: „bitte komm zurück". mein Schwager hat angerufen. (2) […] es gabs so n Moment wo ich gesagt hab „Mensch geh zurück." (2) aber ich habs dann nicht getan. °ne?° und so kam ich dann nach Syrien.

Julian beschreibt am Anfang der Passage den von der Polizei angegebenen Anlass der Vorladung, den Verdacht auf den Tatbestand Raub; er wird also in der (Julian bekannten) Rolle des Straftäters vorgeladen. Die folgende Beschreibung zeigt, dass es aber um etwas Anderes ging, Julian definiert die Situation

damit als eine Situation der Täuschung. Er wird im Verlauf des Verhörs als Terrorist bezeichnet, damit also seine Rolle in einen ganz anderen Rahmen, die des Staatsfeindes, gerückt. Auch hier handelt es sich um eine Konstruktion und Fremdzuschreibung im Sinne einer „totalen Identität“, mit der Julian „nach ‚außen‘ gestellt“ und „‘fremd‘ gemacht“ wird (Garfinkel 1956, S. 423), und er gerät hier in eine „Degradierungszeremonie“ im Sinne Garfinkels (ebd.).[53] Julians Reaktion darauf fällt dementsprechend heftig aus. Die Beschreibung des Aktes der Zuschreibung als „eiskalt“ stellt die Beamten als unmenschlich und ignorant gegenüber seinen eigentlichen Intentionen oder seiner Selbstdefinition dar. Wenn Julian nun erzählt, dies als Beleidung wahrgenommen zu haben, so reproduziert sich hier der mit der prekären Identität verbundene Modus der Provokation und Verteidigung, der auf der Ebene des milieuspezifisch Habituellen liegt. Die heftige Reaktion ist auf die Art der Fremdzuschreibung, der totalen Identifizierung und Kriminalisierung als Terrorist, bezogen. Gleichwohl wird mit der Zuschreibung als Terrorist ein Gedanke zugespitzt, den Julian selbst schon in der Idee des „gläubigen Kämpfers“ mit sich trägt. Hier wird gewissermaßen die gleiche Figur unterschiedlich moralisch akzentuiert: In beiden Fällen ist er ein Außenstehender, aber als Terrorist ist er im negativen Sinne ein Zerstörer von Ordnung und Vertreter schwerer Kriminalität, als Kämpfer im positiven Sinne Vertreter und Garant einer höheren Ordnung. Es handelt sich um eine Bedeutungsverschiebung, eine Akzentsetzung, die massive Folgen für die Situation und für die aus ihr resultierenden biografischen Entscheidungen hat. Julian wird wütend und verliert die Kontrolle über sich. Erstaunt stellt er fest, dass die Beamten Angst vor ihm bekommen haben.[54] Er sieht sich in der Reaktion der Anderen in der zugeschriebenen Rolle. Die folgenden Zeilen dokumentieren einen sich anschließenden Orientierungszusammenbruch: Julian sei „nicht mehr klargekommen“, er weiß für einen Moment sozusagen nicht mehr, wer er ist und wie ihm geschieht. In den folgenden Zeilen dokumentiert sich, dass Julian die Rolle in seiner eigenen Deutungsvariante annimmt, die Fremdkonstruktion für sich (auf fatale Weise) fruchtbar macht: Im Modus der Selbststigmatisierung definiert er sich selbst als Außenseiter und dramatisiert dies, indem er darstellt, dass dies in seiner Heimat passiere und stellt diese damit zugleich in Frage (vgl. Lipp 2010/1985). Schließlich kommt in dieser Situation sein Freund als wichtiger signifikanter Anderer ins Spiel: Dieser bestätigt das übernommene Stigma, und in der gegenseitigen Bestätigung identifizieren sie sich kollektiv mit der zugeschriebenen Rolle. Schließlich wird die Rolle enaktiert, also handlungsmäßig umgesetzt: Die beiden reisen aus und zeigen damit symbolisch und faktisch, dass sie nicht mehr zu dieser Gesellschaft gehören. Sie sind nun „Fremde“ und „außerhalb“. Die Situation stellt einen Wendepunkt in Julians Orientierung und seiner Biografie dar,

53 Siehe auch Kapitel 6.1 und Fußnote 36.

54 Die Stelle korrespondiert mit der bereits interpretieren Passage, in der Julian schildert, dass die Kinder an der neuen Schule ebenfalls Angst vor ihm hatten.

sie wird als dramatische Situation (vgl. Schütze 1984) geschildert, in der die Beamten als bedeutende Kontrahenten und der Freund als signifikanter Anderer die Wende bewirken. Formal ist diese Passage auffällig mit ihren detaillierten Beschreibungen und in ihrer szenischen Darstellung. Sie ist gleichwohl nicht der Grund für den Identitätswandel und den biografischen Wandel (und die Ausreise), sondern der dramatische Höhepunkt einer Entwicklung, die sich schon in der Erzählung vorher dokumentiert hat und die anhand der vorherigen Beispielen dargestellt wurde. Bereits in den vorher gezeigten Passagen wird deutlich, dass Julians Identität in der salafistischen Gruppe neu inszeniert wird, er beginnt, sich sozial neu zu verorten. Damit wird ein Prozess in Gang gesetzt, in dessen Verlauf Julian lernt, sich selbst als gläubigen Kämpfer zu begreifen und in welchem er die gruppenspezifische Identitätskonstruktion übernimmt (vgl. Bohnsack 1995, S. 381). Der bisher positive (und lediglich vorgestellte) Gegenhorizont in Form des Idealbildes des Kalifats, wird nun zum positiven Horizont: zum enaktierbaren und real (auch räumlich) erreichbaren Ziel. Das rechte – und damit geordnete – Leben im Islamischen Staat als individuelles und kollektives Heilsversprechen steht den Schwierigkeiten des Lebens in der gegenwärtigen Gesellschaft greifbar gegenüber.

Bisher wurde deutlich, dass Julian bereits in mehrfacher Hinsicht auf der Grenze agiert hat: Er schwankt zwischen verschiedenen Identitätskonstruktionen, ist Teil unterschiedlicher sozialer (Milieu-)Zusammenhänge und war bereits als Straftäter im Grenzbereich des als normal definierten gesellschaftlichen Rahmens. Die Zuschreibung als Terrorist seitens der Beamten verdichtet im Prinzip diese Prozesse und man kann fragen, ob diese, in soziologischer Sicht, nicht ebenfalls eine Grenze überschreiten.

Ausreise und Flucht

Die Erzählung zum Leben in Syrien und zur Flucht aus dem IS zurück nach Deutschland zeigt nun die Enttäuschung der Vorstellungen eines gerechten Kampfes, einer gerechten Ordnung und der Anerkennung der „Ehre" der eigenen Person.

J: ja und in Syrien hab ich dann die Realität erlebt, sag ich mal ne? dass äähmmm (3) ich glaub die ersten Tag/die ersten paar Tage hab ich gleich gesehen, das sch/ war n großer Fehler. also ich hab innerhalb von einer Woche schon gemerkt, „Junge was hast du getan?" also das hat bei mir nicht lange gedauert. es hat bei manchen dauert es länger. bei mir war innerhalb von einer Woche schon klar, es war Fehler. dass ich dahin gegangen bin ne? und ähm denn ich habe gleich am Anfang die Gewalt gesehen. ich hab gesehen wie äähm Jungs verschleppt worden sind, weil sie angeblich Spione sind. was nicht stimmte. (2) ja und die harsche Realität im Training. im Lager. die Erniedrigung. ääähm ja und ääääh das Leben halt im Kalifat hat man dann mit eigenen Augen gesehen. ne? die Menschenverachtung, die Hinrichtungen. es war nicht so wie es in den Propagandavideos zu sehen war. also es war total anders. also so dieses ganzeee Gemeinschaftsgefühl, „Bruder wir helfen den Syrern, um ihr Land zurück zu bekommen, unterstützen sie, dass sie ein gerechtes Leben leben." fand gar

nicht statt. also äh für mich ka/wurde dann immer mehr klar, dass der größte Feind eigentlich unsere eigenen Leute sind. also äääääh ääääh sie helfen weniger. sie sie sie siiie die Leute haben Angst vor den Leuten (dort). also man sieht die Angst äh die Angst in den Syrern Augen. in den Augen der Syrer gesehen. wenn sie jemanden gesehen haben der vom Islamischen Staat war. sie hatten nur das getan, was sie tun mussten um zu überleben sozusagen ne? und da wurde mir klar, das ist kein Islam und das ist auch keine äääh denn sowas tut man seinen eigenen Brüdern und seinen eigenen Geschwistern nicht an. und auch anderen Leuten, anderen Minderheiten die dort gelebt haben. ääh sowas tut man denen nicht an. weil äääh die haben dir nichts getan. [...] **jaa** und ähmmm ich hat dann/hab dann damals auch die war bei damals bei der Hinrichtung dabei in M-Stadt. wo ich dann auch wieder ganz klar gesehen habe, „Junge was machst du hier?“ ich war mit dem Abud glaube ich und ja Abud und einige anderen Jungs dort anwesend. (2) und hab dann mit eigenen Augen gesehen äääh wie wenig ein Menschenleben wert ist. also für äähmmm viele die dort im Islamischen Staat sind und wie auch gelogen wird. also die Leute haben eiskalt gelogen. die gesagt wur/die Leute wurden als Assad-Leute verkauft. äääh obwohl das gar nicht stimmte. was später rauskam das waren ganz normale Menschen, die nur die Uniform wurde denen angezogen. das war für mich ääääh (2) und s/äh das war für mich unglaublich. das war äääh ich habs nicht/es s war n großer Schock für mich. und ääääh ich hab nur gedacht, du musst hier weg. aber wie kommst du hier weg? und ich wurde krank, [Angaben zu Krankhausaufenthalt]. aber habe diese Zeit dann genutzt für mich ummm ich war alleine dann. ich war allein. ich war fern von keinen Einflüssen. also ich war für mich alleine. und hab/bin in mich selber gekehrt. und hab gedacht (xxxx): (2) „guck ma wie wa/wie tief du gesunken bist. also wo du gelandet bist.“ äh und ähmmm hab Kontakt zu meiner Frau aufgenommen, und zu meinem Anwalt, in A-Stadt. vom syrischen Boden. hab denen gesagt: „Mensch ich möchte hier raus. äh ich brauch eure Hilfe, ich muss hier irgendwie rauskommen.“ und meine Frau hat gedacht: „es gibs keinen Weg, ähm dich daraus zu holen. es gibs keine Hilfsorganisation in dieser Region.“ (2) ähmmm mein Anwalt hat das gleiche gesagt: „es gibs gar nichts äääh wie wir dich unterstützen könnten.“ (2) und ähmm: (3) „du musst es bis zum/bis in die Türkei schaffen. gibs denn keinen Weg in die Türkei, oder nach Jordanien, oder nach Libanon für dich?“ und da hab ich gedacht: „das ist ähm sehr/das ist lebensmüde. da/ich sterbe dann auf jeden Fall.“ und hab/habe dann irgendwann selber für mich ge/ein/für mich selber, äääh entschlossen wenn ich dann sch/wenn ich die Flucht begehe und sterbe ist es besser für mich so zu sterben, als mit diesen Leuten zu sterben. das war für mich einfach auch eine religiöse Sache. weil im Islam sagt man du wirst mit denjenigen auferstehen mit denen du zusammen bist. also mit denen du ääääähmmmm äääh (3) ja gelebt hast. und du lebst so und du stirbst so wie du gelebt hast sozusagen. und äh für mich wäre es besser (2) mit sauberen Händen. mit äääh mit Be/Reue. mit ääähm ja Reue und mit Demut und äääh Vergebung sag ich mal gegenüber Gott zu sterben auf ner Flucht. un/anstatt mit diesen Leuten hier. das war für mich dann der Knackpunkt: „ja okay, egal was kommt du ziehst es durch.“ ne?

Zu Beginn fällt ein Wechsel in Julians Art der Darstellung auf. Während er vorher oft davon spricht, wie Ereignisse von außen seine Realität zerstört hätten, ist er es nun selbst, der die Realität erkennt („habe die Realität erlebt“). Er präsentiert sich nun selbst als Akteur und übernimmt die Verantwortung für sein Handeln, wenn er zu sich selbst sagt: „Junge, was hast du getan.“ Die Ausreise wird vorab als „großer Fehler“ gerahmt. Er begründet dies mit dem Erkennen der Gewalt: „denn ich habe gleich am Anfang die Gewalt gesehen“. Gesehen hatte er diese bereits in den oben erwähnten Videos, hier wird nun

das Gegenteil der Inszenierung sichtbar. Julians Aufzählung der Verschleppung, der Lügen, des harschen Umgangs, der Erniedrigungen und Menschenverachtung und schließlich der Hinrichtungen steht der Inszenierung der Gewalt als ordnungsschaffender Kraft sowie der Idealisierung des Lebens im Kalifat als eines Lebens voll Anerkennung und Brüderlichkeit gegenüber. Wenn Julian sagt, er habe das Leben im Kalifat nun mit eigenen Augen gesehen, so steht dies im Kontrast zu den vorherigen Ausführungen, in denen er deutlich machte, wie er die Realität durch die Augen des Freundes, der Gelehrten, der Videoprediger sah. Er sieht die Dinge nun gewissermaßen ohne den speziellen ideologischen Filter. Julian beschreibt einen Blick hinter die Kulisse der Inszenierungen von Gewalt als Verteidigung einer rechten Ordnung. Er ist nun auf der Hinterbühne im Goffman'schen Sinne (Goffman 2019/1959) und nimmt eine unrechte Unordnung wahr: Die Hinrichtung erkennt er als inszenierten Akt, in denen „ganz normale Menschen" unfreiwillig zu Figuren werden, die Kostüme („Uniformen") angezogen bekommen, um als Feinde gesehen zu werden. Er erkennt gewissermaßen das eigentliche Drehbuch, die perfiden Regieanweisungen und Rollenskripte, und nimmt Gewalt nun nicht als ordnungsschaffende, sondern als ordnungszerstörende Kraft war. Schließlich wird deutlich, dass Vertrauen in konkrete Andere in dieser Situation in keiner Weise mehr möglich ist und es letztlich auch kein authentisches Gegenüber mehr gibt, weil niemand sicher sein kann, wer hier wen in welcher Weise präsentiert. Wenn Julian die Zustände im öffentlichen Raum schildert, so stellt Gewalt hier weder soziale Ordnung her, wie in Julians Viertel, noch scheint sie mehr Mittel zum heiligen Zweck, sie ist für ihn nicht mehr als Ausdruck des Islams zu verstehen. Dies stellt Julian als erneuten Wendepunkt („Wake-up-Call") heraus. Die Geschehnisse vor Ort lassen erneut seine Welt zusammenbrechen, und er sieht sich selbst am Tiefpunkt. Das Versprechen der Ordnung löst sich in Anomie auf. Julian beendet die Passage mit Bezug auf religiöse Kategorien: Es bleiben eine individuelle Heilserwartung und der eigene Glaube – der Islam als Religion des verantwortungsvollen Lebens – als Bezugspunkt.

Im Gefängnis in Deutschland zweifelt Julian schließlich daran, ob Religion für ihn überhaupt noch infrage kommt. Julian evaluiert am Ende der biografischen Erzählung, dass seine Aufgabe nun darin bestehe, seine Religion *selbst* wieder neu lernen zu müssen. Hier stehen die bisherigen, durch die konkreten Anderen vermittelten Islamauslegungen der noch zu erarbeitenden *eigenen* Auslegung gegenüber, und hier drückt sich vor allem die Schwierigkeit aus, in der Orientierung an konkreten Anderen etwas zu finden, das man das Eigene nennen kann.

Halim: Biografische Skizze

Halim wird um 1990 in einer Großstadt in Deutschland geboren, er hat mindestens einen Bruder. Sein Großvater war als Gastarbeiter nach Deutschland

gekommen, die Großmutter, zwei Onkel und der Vater von Halim kommen nach Deutschland, als der Vater ungefähr 18 Jahre alt ist. Zu dieser Zeit besuchte Halims Vater in seinem Heimatland eine Fachschule für Imame und plante, ein Studium des Islams zu beginnen. Die Großmutter arbeitet in Deutschland als Putzkraft, der Vater in der Gastronomie, Halims Mutter arbeitet in einem Kindergarten. Mutter und Vater sind Muslime, der Vater betet unregelmäßig und besucht ab und zu das Freitagsgebet. Während seiner Kindergartenzeit verbringt Halim viel Zeit mit seinen Onkeln väterlicherseits, die Kampfsportler sind. Mit zehn Jahren beginnt er selbst mit Kampfsport, mit elf mit dem Fußballtraining. Den Kampfsport gibt er im Alter von ca. 13 Jahren wieder auf und fängt etwas später an, Rap-Musik zu machen. Mit 16 Jahren beginnt Halim eine durch den Vater vermittelte Ausbildung im Einzelhandel. Zu dieser Zeit ist er auf vielen Partys und trinkt regelmäßig Alkohol. Seine Freunde konsumieren und handeln mit Drogen und begehen Überfälle. Mit 19 gibt Halim den Fußball auf und intensiviert seine musikalischen Aktivitäten. In der Zeit zwischen 20 und 25 Jahren wird er wegen unterschiedlicher Straftaten wie Diebstahl und Körperverletzung mehrfach angezeigt. Halim hat eine Freundin, die zwar der gleichen Nationalität, aber einer anderen ethnischen und religiösen Gruppe angehört als Halims Familie. Beide Elternpaare sind gegen diese Beziehung, das Mädchen wird von ihren Eltern nach kurzer Zeit in das Heimatland der Familie geschickt. Die beiden führen eine Fernbeziehung. In dieser Zeit verbringt Halim viel Zeit mit Bekannten seines Cousins, die einer in Deutschland verbotenen islamistischen Gruppierung angehören, und sie führen Gespräche über den Islam. Halim hört mit dem Trinken auf. Die Männer verlangen von Halim, dass er seine Freundin entweder heiraten oder verlassen müsse. Als die Freundin für ein paar Monate nach Deutschland kommt, wollen sie heiraten, es kommt jedoch zum Konflikt zwischen seiner Familie und dem Vater seiner Freundin. Daraufhin wird die Beziehung beendet. Halim wendet sich nun wieder seinem alten Freundeskreis zu und entfernt sich von der Gruppierung, trinkt wieder Alkohol und macht wieder erfolgreich Rap-Musik. Nachdem ihn die Gruppenmitglieder erneut angesprochen haben, beendet er seine musikalischen Aktivitäten, stoppt den Alkoholkonsum und bricht den Kontakt zu seinen alten Freunden ab. Halim besucht mehrere Monate den religiösen Unterricht der Gruppe, wird aber nicht offiziell Mitglied. Zu dieser Zeit gibt es Konflikte und Diskussionen mit den Eltern. Halim hat schließlich wieder Kontakt zu seinen alten Freunden und lernt seine jetzige Frau kennen. Die Beziehung zu den Eltern verbessert sich wieder. Halim und seine Freundin heiraten. Er versucht, sie mit in die Gruppe zu integrieren, aber nach ein paar Besuchen spricht sie sich gegen diese aus. Halim plant zum Zeitpunkt des Interviews eine Ausbildung zu machen und hat sich von der Gruppe erneut entfernt.

Die Straße als Familie und Orientierungsrahmen

Halims biografische Skizze zeigt ein ähnliches Pendeln zwischen verschiedenen Lebenswelten wie bei Julian. Auch hier stellt sich die Frage nach den biografischen Erfahrungen, die mit diesen jeweils verbunden sind. In Halims biografischer Eingangserzählung wird eine ähnlich prekäre Identitätskonstruktion wie bei Julian deutlich.

H: irgendwann hab ich angefangen Fußball zu spielen, Fußball hat eine großeee also waaar war irgendwann die @Mitte meines Lebens@, irgendwie hab ich mich in den Fußball verliebt, mit elf oder zwölf Jaahren. hab Kampfsport gemacht, also Sport °das sieht man jetzt vielleicht nicht gaanz,° aber früher Sport war wirklich soo (2) das war so mein Rückgrat, also um den Tag zu überstehen. Kampfsport, Fußbaaall, Freunde treffen, und-und-und-et cetera. Schule hab ich immer so beiseitegelegt, das war immer so nicht so wichtig für mich. uuuuuuuuund (2) ja irgendwann hab ich ääh irgendwann also ich fang mal da etwas detaillierter an zu reden. so irgendwann mit achtzehn, neunzehn, äääääääähmmm fing es dann an, falsche Freuuuundeee, (2) auch ne falsche Freundin zu habeen. irgendwann fing man an, keine Ahnung, das erste Mal Alkohol zu trinken, auf Party zu geheen, {tiefes Einatmen} (6) da hab ich auch mit dem Sport aufgehört. (3) genau. (3) °Sport aufgehört, nanananana° {summt vor sich hin} (3) ja und dannnn lief das Leben einfach nur so, dass man nur mit äääh Ablenkung sag ich mal beschäftig war. irgendwie keine Ahnung. ääääääh viel Party gemacht. sagen wir so ich hab in mein Leben seehr viel Party gemacht. also irgendwann wurde auch äääh das Wochenend/äh de/der Wochentag wurde auch zum Wochenende. {lautes Geräusch auf dem Tisch} (2) Arbeitswelt war für mich nicht mehr so wichtiiig. ich hab versucht dann anderweitig leider Geld zu verdiiienen. so irgendwann wurde so die Straße zur Familie, bin bisschen abgedriftet, ich hab aber nie Drogen genommen **was ich aber gemacht hab**, ist äääh feiern, Alkohol trinken (2) genau. (3) so ne Sachen waren für mich wichtiiiig @was gibts da noch?@ {tiefes Einatmen} ich hab irgendwann angefangen Musik zu machen, (2) das hat sozusagen dieseee diesen Lebensstil noch etwas verstärkt nee? also Rapmusik ist ja auch bekannt so, {tiefes Einatmen} dass das so bisschen (3) wie soll ich sagen? (4) es hat mir sozusagen di/die Musik, die ich gemacht habe, hat mir die Vooorlage gegeben, oder auch andersrum kann man auch sagen, die Voorlage gegeben, diesen Lebensstil zu führen. weil man versucht, authentisch rüber zu kommen, und um diese Texte sozusagen die man rappt, die will man auch erfüllen. manchmal sagt man Dinge die stimmen nicht, abeeer damit sie stimmen, macht man diese Dinge. sozusagen. {tiefes Einatmen} (2) genau. hab seeehr lange Musik gemacht, ääääähm bin dann hab auch äähm eins, zwei Anzeigen mehr bekommen, bin dann leider auch, ab und zu Straf/t/täter geworden. zum Glück nichts/nicht Schlimmes was ich heute wirklich bereuen würde oder so irgendwie. es is niemanden was passiert oder so zum Glück also das würd ich auch nicht übers Herz bringen, aber (2) {tiefes Einatmen} **man hat halt Scheiße gebaut**. also man war ein hiiier für unsere Verhältnisse, ich war ein normaler Jugendlicher, sagen wir so. (2)

Halim stellt zu Anfang der Passage das Fußballspielen und andere Sportarten als wichtige Aktivitäten heraus und identifiziert sich damit als Sportler, insbesondere Fußballer. Er fasst mit „Kampfsport, Fußball, Freunde treffen“ eine milieu-, geschlechts- und jugendtypische Orientierung zusammen, während die Schule nur am Rande eine Rolle spielt. Vergemeinschaftung findet für Halim in diesen milieugebundenen Kontexten statt. Halim kündigt nun eine

detailliertere, weil problematische Entwicklung an, die mit dem suprasegmentalen Markierer: „falsche Freunde und Freundin“ eingeleitet wird. Der Wechsel vom „ich“ zu „es fing an“ deutet auf eine Entwicklung, die Kräfte jenseits seiner Kontrolle entwickelt. Er berichtet schließlich von regelmäßigem Alkoholkonsum und von Partys. Auf der sprachlichen Ebene verweist das „man“ auf eine kollektive Problematik, Halim erzählt seine Geschichte nicht nur als persönliches Schicksal. Der Entschluss, das Training zu beenden, wird als persönliche Entscheidung präsentiert. Mit dem Sport gehen das Zentrum seines Alltags und eine wichtige Struktur verloren („Leben lief nur noch so“). Halim beschreibt dies genauer als permanente Suche nach Ablenkung und schließlich als die Verkehrung zeitlicher Strukturen wie Wochentage und Wochenende. Er verliert mit den orientierungsleitenden sportlichen Aktivitäten und den Zeitstrukturen schließlich auch die Orientierung an einer Normalbiografie und der Arbeitswelt. Er gerät in kriminelle Kontexte („anderweitig leider Geld verdienen“). Dieser Kontext wird schließlich orientierungsleitend. In der Formulierung „irgendwann wurde die Straße zur Familie“ steht die „Straße als Familie“ sinnbildlich für einen Vergemeinschaftungszusammenhang, für Halim werden die Personen, die „zur Straße“ gehören, zu wichtigen, quasifamiliären Bezugspersonen. Vergemeinschaftungs- und Identifikationsprozesse finden in einem spezifischen und von Delinquenz geprägten Milieu statt. Wenn Halim diese Entwicklung mit den Worten „bin bisschen abgedriftet“ evaluiert, so schätzt er sie als abweichend vor dem normativen Hintergrund einer Normalbiografie ein. Gleichzeitig zeigt sich darin auch eine Entfernung von der eigenen Familie. Auf der sprachlichen Ebene verweist der Ausdruck „driften“ auf Kräfte, die jenseits des eigenen Kontrollbereichs liegen und den „biografischen Kurs“ bestimmen und damit auf die Erfahrung des Verlustes von Kontrolle über das eigene Verhalten, die eigenen Handlungen und die eigene biografische Linie[55]. Wenn Halim anschließend betont, „keine Drogen“ genommen zu haben, so drückt sich darin aus, zumindest in diesem Bereich Kontrolle über sich behalten zu haben und sich nicht völlig den Orientierungen der „Straße“ hingegeben zu haben. Während dieser Zeit beginnt Halim Rap-Musik zu machen. Er stellt das Musikmachen als einen konstituierenden Teil des beschriebenen Orientierungszusammenhangs „Straße“ dar, indem die in dem Genre musikalisch inszenierten Vorstellungen „dieses Lebensstils“ als Orientierung („Vorlage“) für seine eigenen Handlungsentwürfe dienen. Er arbeitet sich an rap-spezifischen Stereotypen ab[56]: Seine musikalische Selbstinszenierung als Rapper lie-

55 Auch Julian verwendet diese Formulierung, vgl. dazu die kriminologische Arbeit von David Matza und die Beschreibung von jugendlichen Delinquenten als „Drifters“ (Matza 1964).

56 Einen Eindruck von der Art des Raps, die Halim produziert, bietet die von ihm erwähnte Gruppe „187 Straßenbande“. Die Band ist umstritten, ihre Mitglieder sind teilweise wegen Körperverletzungs-, Waffen- und Drogendelikten vorbestraft und ihre Songtexte wurden als frauenfeindlich, homophob und gewalt- wie drogenverherrlichend medial kritisiert. „187“ ist die Nummer des Paragraphen bezüglich Mord im kalifornischen Strafgesetzbuch und wird

fert die Blaupause für die Selbstinszenierung im alltäglichen Leben. Orientierungswirksam und handlungsleitend wird dabei die genretypische Vorstellung von Authentizität, von Echtheit, bei der die künstlerische Rolle mit der realen Person möglichst deckungsgleich und erfahrungsgebunden – eben echt – sein soll. Um seine Rolle als Rapper authentisch spielen zu können und den besungenen Lebensstil und damit verbundene Handlungen auch auf persönliche Erfahrung gründen zu können, führt Halim bis dahin fiktive Taten real aus. Er erlangt so „street credibility" – „Glaubwürdigkeit auf der Straße" – und wird so ein anerkanntes Mitglied seiner „Familie Straße". Halim erzählt, lange Musik gemacht zu haben und damit auch lange Zeit diesen Lebensstil ausgelebt zu haben. Diese Phase bildet den zeitlichen und orientierenden Rahmen, innerhalb dessen Halim Straftaten begeht. Die Identitätskonstruktionen verstärken sich damit gegenseitig.[57] Er charakterisiert dies als zeitweilige Rollenübernahme: er sei „ab und zu Straftäter geworden", eine Rolle, die man also vorübergehend annehmen und wieder ablegen kann. Straftäter zu sein erscheint damit als episodale Identitätsfacette, die Halim in sein Selbstbild integriert. Die Anzahl der Anzeigen und Art der Straftaten werden hier nur angedeutet und als eher harmlos dargestellt. Wenn Halim betont, dass zum Glück „niemandem was passiert" sei, so steht dies allerdings im Widerspruch zu seinen Verurteilungen insbesondere wegen Körperverletzung, insofern es sich bei diesem Delikt um einen Gewaltakt handelt, bei dem Personen zweifellos geschädigt werden und jemandem „was passiert". Aus der Perspektive des Erfahrungsraumes „Straße" und vor dem Vergleichshorizont von schwereren Taten könnten Taten wie Körperverletzung oder Diebstahl allerdings als Bagatellen, bei denen eben vergleichsweise „nichts" passiert, gelten. Hier dokumentiert sich ein Erfahrungsraum, in dem gewalttätige Interaktionen normal zu sein scheinen – und in dem, wie schon bei Julian dargestellt, Techniken der Neutralisierung angewendet werden, welche die Taten relativieren. Zum anderen präsentiert Halim mit der Betonung der Harmlosigkeit seiner Taten, wie schon beim Drogenkonsum, eine gewisse Selbstkontrolle. Innerhalb des Kosmos „Straße", wo es gewissermaßen immer noch Schlimmere und Schlimmeres geben kann, verortet sich Halim damit als kontrolliert involviert: die Erzählung zeigt, wie er zwischen Kontrollverlust („driften") und Kontrolle („keine Drogen", „nichts passiert") schwankt. Seine Evaluation am Ende dieser Passage zeigt dies ebenfalls noch einmal. Hier nutzt Halim wieder die Form „man", der Ereignisträger ist damit nicht nur er selbst, sondern er präsentiert sein Schicksal als ein typisches Schicksal seiner Lebenswelt und Altersgruppe: „man hat halt Scheiße gebaut". Hier drückt sich zugleich aus, dass die eigene Entwicklung aus der Gegenwartsperspektive vor einem anderen Hintergrund als dem Kosmos „Straße" und dem der Jugendphase kritisch bewertet wird („Scheiße"), dass

auch in der Jugendsprache als Code verwendet. Der Namensteil „Straßenbande" setzt wortspielerisch die musikalische Gruppe als kriminelle Gruppe in Szene.

57 Vgl. dazu auch Jonathan Ilan und Sveinung Sandberg 2019.

die Handlungszusammenhänge jedoch nicht durchschaubar sind („halt“). Halim kann sich abschließend als für seine Lebenswelt („für unsere Verhältnisse hier“) und für seine Altersgruppe („Jugendliche“) als „normal“ präsentieren und damit auch seine Rolle als Straftäter in seine Biografie als Episode integrieren. Die milieuspezifische und lebenszeitlich gebundene Verortung ermöglicht eine Distanzierung aus der gegenwärtigen Perspektive heraus.

Die eben rekonstruierte Herstellung der „Normalität“ krimineller Akte mithilfe von Neutralisierungstechniken wird in der nächsten Passage noch einmal besonders deutlich. Halim antwortet auf die Nachfrage der Interviewerin, was seine „falschen Freunde“ so gemacht hätten.

H: gekifft, Drogen verkauft, Scheiße gebaut, Überfälle, (2) alles Mögliche. (2) ich hat zum Glück nichts mit @**Vergewaltigern oder so zu tun**@ gehabt, die hätt’ ich selber wahrscheinlich geschlagen abeer, jaa solche Sachen. also das war immer so mein Umfeld auch. also in deer Zeit, also ab mein (3) {tiefes Ein- und Ausatmen} jaa so mit siebzehn achtzehn °gings los dass ich nur mit solchen Leuten unterwegs war auch so° Drogendealern, (3) genau. die halt immer so das Auge aufs Geschäft hatten. (2) gewissen Ziiiele immer komischerweise auf einem dunklen Weg verfolgt haben. nie auf einem korrekten Weg. also es kam niiemand auf die Idee: „studier ich doch was Vernünftiges und verdien damit mein Geld“, sondern es war immer: „ich will Geld machen“, aber auf dieser Schiene. weil das cool war anscheinend, und weil das leichtes Geld ist. keiner kann sich drei vier Jahre so leicht hinsetzen und lernen und pauken, weil du hast ja auch in der Schule nicht aufgepasst, das ist nicht dein Ding. also was machst du? du machst ganz kurz ein Bruch sozusagen. du brichst in einem Laden ein. du überfällst einen Laden, du {Geräusch eines Klatschens} also viele von uns hier auch in meiner Gegend, alsoo (2) das ist einfach dieses Umfeld so. das ist einfach sehr beschissen hier. (3)

Wie schon in der Passage oben ordnet sich Halim zwar in den Kosmos „Straße“ ein, distanziert sich aber von einem gewissen Spektrum an Akteuren („Vergewaltigern“). Er beschreibt die „Leute“ als seine zu dieser Zeit zentralen signifikanten Anderen, an denen er sich orientiert. In der Retrospektive vergleicht er die Orientierung am „dunklen Weg“ und mit dem positiven Gegenhorizont[58] eines „korrekten Weges“, auf dem man etwa studieren und schließlich vernünftig Geld verdienen würde. Während der „dunkle Weg“ als das erscheint, was enaktiert, also handlungsmäßig umgesetzt wird, spielt der „korrekte Weg“ als positiver Gegenhorizont, als unerreichbares Ideal eine Rolle. Halim nennt die Motive, Gründe und Bedingungen dieses Handelns: Es entspricht einer kollektiven Norm („weil das cool war“), es ist eine für ihn und seine Peergroup einfache Art des Geldverdienens („leichtes Geld“). Zudem entspricht es den biografischen Erfahrungen der Peers, die keine Geschichten des erfolgreichen Lernens beinhalten, sodass entsprechende biografische Weichen bereits gestellt scheinen: Halim und seine Freunde „können“ sich nicht einfach so „leicht hinsetzen und lernen und pauken“, weil sie es bereits in der Schule nicht ge-

58 Siehe die Erläuterungen in Abschnitt 5.4.

lernt haben. Während ein Raub als „leichtes Geld“ enaktierbar ist, ist das Lernen und pauken „nicht leicht“, es erscheint zwar als Ideal, aber nicht als umsetzbar. Auch darin drückt sich zum einen die Verankerung dieser Orientierungen innerhalb seines Umfeldes aus, zum anderen zeigt sich, dass die gesellschaftlich akzeptierten Ideale vom „vernünftigen“ Weg implizit als positiver Gegenhorizont eingebunden sind. Auch hier ergibt sich eine Spannung zwischen Norm und Habitus, zwischen dem kommunikativen Wissen (Regeln) und dem konjunktiven Wissen (deviante Lebensführung).[59]

In einer weiteren Passage erzählt Halim, wie es zur gemeinschaftlichen Körperverletzung kam.

H: da gab es jemanden, den haben wir auf der Straße gesehen, wir waren mit äh zwei drei Mädchen, wir waren zwei drei Jungs, ein Kollege war mit seiner Freundin, und sie hatte ihre Freundinnen dabei, wir sind aufmmm Weg Richtung Bahnhof gegangen, zu Fuuuß (2) und komischerweise hatte ich nichts intus an dem Tag aber ich wollte. und mein Kollege °hat der getrunken?° ne der hat auch nichts getrunken gehabt. dann kam ein ich erinner mich sehr gut X-Stadt-Fußballverein hat gegen C-Großstadt-Fußballverein gespiiielt, kam ein Mann vorbei, uuund C-Großstadt-Fußballverein hat verloren, er war anscheinend genervt, und war auch betrunken und dann hat er irgendwas gesagt. wir meinten: „was hast du gesagt?“ er hat dann irgendwie dann was gesaaagt, okay. und mein Kollege war X-Stadt-Fußballverein-Fan und der hat das Spiel nicht beobachtet. und da meinte er „wie viel haben die gespielt?“ und anscheinend dachte er dass das soo, dass er ihn verarschen wolle damit. neee? also dass er sich lustig macht weil C-Großstadt-Fußballverein ja verloren hat. aber: „(gleich kommen) meine Jungs, dann kriegt ihr auf die Fresse.“ (2) und ich meint so „wass was für Jungs, was laberst du so?“ also was ist los? er meinte so: „jaa ihr werdet gleich sehen gleich kriegt ihr auf die Fresse.“ ich so okay, ich warte hier. und dann meint er so: „jaa waaarte.“ und dann haben wir fünf Minuten gewartet, keiner ist gekommen. und dann hat er telefoniert, keiner ist rangegangen, und dann hat er uns irgendwie von der Seit voll gelabert. und dann meinte ich zum ihm: „guck mal, geh einfach nach Hause, bevor es Probleme gibt.“ und dann meinte er, tut mir leid für den Ausdruck aber er meinte dann so: „ich werd euch fi/“ also **ne**? ficken. und ich meine so: „du wirst hier niemanden heuteee, du kannst nach Hause gehen und da machen was du willst.“ und dann hat er s/ist er so Kopf an Kopf gekommen, und dann hab ich ihn so zurück geschubst. aber ga/leicht geschubst, er ist nicht umgefallen oder so, dann meinte er: „jetzt werdet ihr sehen und so.“ und dann wollt er auf uns raufgehen, und dann hat mein Kollege (2) ihn ein Faustschlag verpasst. ne? also iiihn ins Gesicht gehauen, er ist umgefallen und danach hat er nei/ääh nachgetreten. (2) sehr interessant. auf der anderen Seite ist ein Imbiss.

I: wer hat nachgetreten? Tschuldigung.

H: also mein Kollege hat ihn ins Gesicht geschlagen, dann ist er umgefallen, weil er auf uns zu gerannt ist ne? dann ist er umgefallen, und hat sogar nochmal nachgetreten. (2) der Mann war dann aufm Boden, ich dachte: „okay was geht jetzt ab?“ dann sind wir weggelaufen. dann ist aber auch schon die Polizei gekommen. hat uns mitgenommen. also die haben uns gefunden, haben uns mitgenommen, und voor Gericht musste ich abeer, um einn äääh milderes Auf/äh um ein milderes Strafe zu bekommen, musste ich vor Gericht sagen, dass ich ihn geschlagen und getreten habe. warum? weil angeblich ein Zeuge da war, oder der war auch wirklich da, wir haben den auch gesehen. dieser Zeuge hat im Imbiss gearbeitet und

59 Siehe auch die Interpretation zu Julians Biografie und die erläuternde Fußnote 45.

gesehen dass ich ihn geschlagen hätte. (2) ich meine das Gerichtss ist schon längst vorbei, ich hab meine Strafe bekommen, ich hab auch das Strafgeld bezahlt, alles ist gar kein/ ich hab ihn aber nicht einmal angefasst, also diese Person. nicht ein einziges maal. genau. also das zu meinen Anzeigen.

In Halims Erzählung wird ähnlich wie bei Julian deutlich, wie die Situation selbst eine Dynamik entfaltet, der sich die Beteiligten kaum entziehen können. Und auch hier befinden sich die Jugendlichen in einem „character contest": Ausgehend von der von dem fremden Jugendlichen als Provokation („verarschen") verstandenen Frage von Halims Freund geht es im weiteren Verlauf jeder Seite darum, wer wem welche „Ansagen" machen kann, wer also das letzte Wort hat und damit den „starken Charakter" beweist. Der verbale Schlagabtausch wird durch den körperlichen Schlagabtausch weitergeführt und durch die körperliche Unterwerfung beendet. Auch hier ist Halim wieder „kontrolliert involviert": In seiner Erzählung ist nicht er derjenige, der die entscheidenden Schläge ausführt, und am Ende stellt er sogar dar, er habe den Anderen nie berührt, obwohl er vorher berichtet hat, ihn weggestoßen zu haben – dies zählt innerhalb der Gewaltlogik dann nicht als berühren. Schließlich übernimmt Halim sogar die Strafe für etwas, das er gar nicht getan habe – er präsentiert sich damit als Unschuldiger in der konkreten Situation. Die Erzählung präsentiert Halim schließlich als beispielhaft für das Zustandekommen seiner Anzeigen. Auch hier werden einige Techniken der Neutralisierung deutlich: Das Opfer wird zum Aggressor, die eigene und unterstützte Anwendung von Gewalt wird negiert, die verurteilenden Instanzen werden infrage gestellt (vgl. Sykes/Matza 1957).

Wichtig an dieser Stelle ist die Parallele zur oben interpretierten Stelle aus Julians Erzählung: Die jungen Männer leben erstens in der Interaktion mit Anderen einen permanenten „Character Contest", in dem es um Anerkennung und Respekt geht, und sie geraten in Situationen, in denen sie aktionistisch handeln und ihnen die Selbstkontrolle abhandenkommt und zu denen sie später eine Distanz entwickeln. Zweitens macht in beiden Fällen der Modus der Neutralisierung klar, dass die Biografieträger die Handlungszusammenhänge weder zum Zeitpunkt noch retrospektiv als von ihnen mitgesteuerte Handlungsdynamiken erkennen und dementsprechend keine Verantwortung übernehmen.

Halim verknüpft seine Schilderung und Orientierung an der Wahlfamilie „Straße" mit einer Erzählung über Schwierigkeiten, sich von seinem Elternhaus abzulösen.

H: Silvester war das. das erste Mal, da bin ich strunzhackedicht nach Hause gekommen, mein Vater hat den Schock seines Lebens gehabt. ne? und der hat ganz cool reagiert. also oohne Gewalt, er meinte: „warum hast du das gemaacht?" und: „wie ist das passiert?" und wollte einfach nur wissen, uund ich glaub ich hab sehr frech geantwortet °so°: „ich bin doch alt genug." so ne? mit keine Ahnung. (2) uuuuund da hat er nichts gesaagt, hat am nächsten Tag ne Moralpredigt gehaltenn, und: „warum man das maaacht, und das ist ja auch haraaam, und wiesooo, und auch sooo ist das doch nichts Gutes" und soo. {tiefes Einatmen} uund dann ging das immer soo, ich hab immer so in zwei drei Wochen Abständen dann mal getrunken.

und als sie gemerkt haben ich mache das jetzt regelmäßiger, alsoo auch wenns nur einmal im Monat ist, aber regelmäßig, haben sie gesagt soo: „ist ist dir eigentlich bewusst was du machst? weißt du dass das eine Sündee ist? und wieso machst du das? und was soll deine Onkels von dir denken? was soll der und der von dir denken?“ das ist auch so ne seeehr se/das ist so ne Sache gewesen die hat (u)/mich immer sehr gestört so so: „was soll der und der von dir denken“, was interessiert mich der und der. so dein Onkel dritten Grades inn (S-Stadt). was @interessiert mich@ was er von mir denkt soo. alsoo das war dann irgendwie auch so bisschen meine Revolution so ne? dass ich gesagt hab: „pass mal auf, ab jetzt interessiert mich nicht was iihr oder der oder der von mir denkt, ich mach was ich will.“ (2) uuund ja das eine hat zum anderen geführt. aus einmal im Monat, wurde zweimal im Monat, aus zweimal im Monat wurde dreimal in der Woche, und schon war ich wirklich so dass ich in der Woche zwei drei Mal mindestens getrunken habe. (2) {tiefes Einatmen} genau. und dann haben meine Eltern, also es gaab diesen Stress kurz so: „hör auf damit, warum machst du das“, und so. und dann aber gab es dann den Punkt wo meine Eltern gesagt haben: „°okay,° er trinkt, (2) er soll Hauptsache aufpassen auf sich, er soll nicht zu viel saufen“, (2) Mama hat auch immer mal abgecheckt, so ob ich jetzt irgendwo am Straßenrand liege, sie hat sich immer so die Sorgen @gemacht, die Arme.@ äääähm (2) genau. immer gesagt: „trink nicht zu viel, soll ich dich abholen? ist alles in Ordnung?“ hat sich immer sehr viele Sorgen gemacht.

Halims Alkoholkonsum erscheint in dieser Passage zunächst als Provokation seiner Eltern. Wenn er seinem Vater auf die Frage, warum er das getan habe, „frech“ antwortet, er sei alt genug, so verweist Halim hier darauf, dass er nun seine eigenen Entscheidungen treffen und unabhängig von der Bewertung der weiteren Familienmitglieder sein will. Dies zeigt er mit dem in der Familie als „haram“ abgelehnten Alkoholkonsum. Er bricht damit aus dem Wertehorizont seiner Familie aus und fordert diesen heraus. Die Eltern reagieren zunächst auch auf dieser Ebene der Wertvorstellungen: Sie bezeichnen den Alkoholkonsum als „haram“ und später, mit fortschreitender Regelmäßigkeit als „Sünde“ und appellieren damit an Halims moralisches Gewissen. Je mehr Halim aber in die Alkoholabhängigkeit gerät, desto weniger wird dieses Argument in Stellung gebracht, es überwiegt nun die „Sorge“ um Halim selbst, um seine körperliche Unversehrtheit und nicht mehr um seine religiös-moralische Integrität.

Islamismus als Kontrolle und Disziplin und das Angebot neuer Identitätsfacetten

In dieser Situation, dem Leben auf der Straße und den Alkoholproblemen, lernt Halim Mitglieder der genannten Gruppierung über einen Cousin kennen. In den Schilderungen des ersten Gespräches mit den Mitgliedern der Gruppe wird der Bezug zu Halims bisherigem Leben und den neuen Orientierungen deutlich. Halim bekommt einen Anruf von einem Cousin und verabredet sich.

H: eines Tages bekam ich dann ein Anruf. von mein Cousin. und das war die Verknüpfung sozusagen an die in die islamische Szene. dieser Anruf war sehr interessant alsooo (2) der hat mich angeschrieben, ich hab nicht geantwortet anscheinend weil ich geschlafen hatte,

meinen Suff ausgeschlafen. {Nase hochziehen} und dann ru/rief er an, ich ging ans Telefon (2) {laute Hintergrundgeräusche; eventuell ein Flugzeug?} und dann sagt er: „as-salâmu ʿa-laikum". sehr interessant so, das hat er nie gesagt, sag ich: „alaykumu s-salâm". und das kenn ich ja vom Kulturellen auch noch ne? ich bin ja auch mit mein Vater manchmal in die Moschee gegangen freitags und so. (2) und [...] haben wir uns getroffen. ich erinner mich noch, das war hier in A-Stadtteil. haben wir uns in ein türkisches Restaurant geseeetzt, (2) uund da waren auch damals die Jungs mit denen er war, das waren (wenn ich) ich weiß nicht mehr genau, das ist echt länger her aber, zwei drei Personen waren das. die Jungs kannte ich <u>auch</u> von früher. damals aus der Musikszene. die sind aber anscheinend auch mit ihn zusammen islamisch geworden. haben wir uns hingesetzt, haben wir geredet, uuuund dann haben wir auf einmal angefangen so philosophische Sachen (zu erwähnen). so über das Leben. über Gott und die Welt. das war sooo, ich hab noch n Kater gehabt, so @was für Gott und die Welt dachte ich mir so, ne?@

Halim stellt dar, wie die Textnachricht und der Anruf des Cousins ihn mitten in einem Moment erreicht, in dem er mit den Folgen seiner Lebensführung zu kämpfen hat, er schläft gerade einen Rausch aus. Es folgt nun ein Nebeneinander von Vertrautem und Neuem bzw. Befremdlichem: Die religiöse Begrüßung durch den Cousin wirkt auf Halim zunächst fremd, er kann aber aufgrund seines kulturellen Wissens daran anschließen. Bei dem Treffen erkennt Halim einige Bekannte aus der Straßenszene wieder, die aber eine Veränderung durchgemacht zu haben scheinen. Auf der einen Seite kann Halim also habituell anschließen. Dann aber irritiert der Inhalt des Gespräches. Halim zeichnet ein Bild wie am Anfang der Sequenz: Religiöse Fragen und Sinnfragen nach „Gott und die Welt" und „das Leben" treffen ihn in einer Situation, die von den negativen Folgen seines Alkoholkonsums und seiner Lebensführung geprägt ist. Für Halim verbinden sich mit dem Treffen, wie auch bei Julian, „unerwartete" Erfahrungen.

H: also es war verwirrend. weil auf einmal <u>Personen</u> da waren, äh wir über etwas geredet haben, worüber ich <u>nie</u> mit ihnen geredet habe. weil die Person sagt auf einmal was was/ ich meine vor <u>ein</u> Monat oder drei Monaten haben wir noch über Alkohol und über <u>Frauen</u> geredet. <u>jetzt</u> sitz ich da am Tisch und er erzählt mir was vom Islam. [...] interessant ja. <u>verwirrend</u> ist es weil, sozusagen (2) <u>verwirrend</u> ist es weil du <u>das</u> nicht <u>kennst</u>. von von <u>iihm</u> als Person nicht kennst. das war bei mir <u>genausoo</u>, als ich dann mit anderen Leuten geredet habe, die miich <u>kannten</u> als jemand (2) der nur <u>Scheiße</u> gebaut hat, und ich dann vernünftig da auf einmal <u>sitzee</u>, statt äääh <u>Raki</u> ist auf einmal n Glas <u>Tee</u> vor meiner Nasee, und ich unterhalte mich übeer philosophische Thematiken. (2) die Leute denken sich: „ff/ was hast du <u>gemacht</u>?" so. „was ist <u>passiert</u> mit dir so?"

Halim beschreibt das Treffen als „verwirrend". Dies bezieht sich auf den Inhalt der Gespräche, sie thematisieren Dinge, die nie zwischen ihnen Thema waren. Halim kann dies nur über den Kontrast ausdrücken: Während sie bisher über ihre „normalen" Aktivitäten bzw. Themen sprachen (Alkohol, Frauen), wird nun über den Islam, also über Religion gesprochen, auch das Sitzen am Tisch scheint schon ein Kontrast zu sein. Halim führt weiter aus, was an dieser Situation verwirrend ist: Es ist das Unbekannte in Bezug auf die Personen („nicht an sich"), in Bezug auf ihre bisherige Identität („weil du das von ihm nicht

kennst"). Er führt dies an sich selbst weiter aus. Auch er ist plötzlich als jemand aufgetreten, den die anderen so nicht kannten: Er zeichnet ein Bild von sich als „jemandem der nur Scheiße baut" in Kontrast zu jemandem, der „vernünftig da auf einmal" sitzt, „statt Raki ist auf einmal n Glas Tee vor meiner Nase, und ich unterhalte mich über philosophische Thematiken". Halim wechselt gewissermaßen die Requisiten seiner Selbstinszenierung, wenn er nun am Tisch sitzt statt auf der Straße zu sein, statt Alkohol Tee trinkt und statt über Frauen und Drogen über philosophische Themen spricht. Er wird hier in gewisser Weise positiv habituell verunsichert. Die Orientierung an der islamistischen Gruppe und ihren Mitgliedern bietet für ihn eine neue Identitätsfacette, Halim entdeckt etwas Neues an sich, und sie geben eine neue moralische und handlungspraktische Richtung vor. Halim gerät hier in eine ebenso potenziell kriminelle Welt, die nach außen hin „ehrenhaft" zu handeln scheint und mit einer starken Ordnung und Orientierung verspricht, Kontrolle und Disziplin zu erlangen, vom Alkoholiker und Gewalttäter zum Teetrinker und Philosoph, zum Mann des Wortes, zu werden.

Auch hier verknüpft Halim die Erzählung mit der Reaktion der Eltern. Diese begrüßen es zunächst, als Halim durch seine Mitgliedschaft in der Gruppe „islamisch" wird. Ähnlich wie Julian sieht er sich zunächst durch die Reaktionen seines Umfeldes bestätigt.

H: und dann als ich sag mal so islamisch geworden bin. **daa** haben sie sich erstmal gefreut ne? Also: „er hat aufgehört mit denen, er ist nicht mehr mit diesen Leuteeen", quasi dieseee Tricks die diese Gruppen anwenden, dich zu isolieren von den Leuten (2) äähm dich vom Alkohol und so das ist ja alles was sehr Schönes, und das nimmt man erstmal als positiv wahr. weil das so eine rasche Veränderung ist. {lautes anderes Piepen} (2) °ne?° viiele ich ke/ich bin mir auch sicher, viiiele kriegen wahrscheinliche Angst, wenn sie auf einmal sehen, mein also ein eine Konvertierte z/zum Beispiel, wenn ein Konvertierter auf einmal von heute auf moorgen sich so krass ändert, dann kann ich mir vorstellen, dass äääh eine deutsche Mutter sozusagen, Angst bekommt. warum? weil für sie ist ja Alkohol, denk ich mal also in meinem Umfeld hab ich das so wahrgenommen, jetzt nicht soooo was schlimmes. also Alkohol ist wahrscheinlich wenn du's in Übermaß zu dir nimmst auch natürlich für eine Deutsche, oder Russin, oder Polin schlimm abeer, es ist ja in der Art nicht eine Sünde. bei bei also soo kenn ich das also dass das dort im Christentum erlaubt ist, und viele Deutsche sind ja auch atheistisch veranlagt und, neee? also {tiefes Einatmen} aber bei uns ist es ja eine Sünde. es ist eine sehr große Sünde wenn du Alkohol trinkst. und wenn du dann auf einmal, aufhörst mit dem Alkohol das iss wunderschön so, da da sagt mein-mmeine Mutter dachte sich: „traumhaft. also das äh besser kanns nicht werden." nach dem Motto: „egal wer diese Jungs sind die mit dir geredet haben, das sind Helde." also so denkt sie. weil es geht ihr nur um die Sünde. diese Sünde soll nicht praktiziert werden. @und das ist einfach@ (2) [...] meine Mmu/meine Eltern waren niie so hardcore religiös. aber sie hat ihre Prinzipien. meine Mutter, mein Vater, die haben ihre Prinzipien °so°. ihre islamischen Prinzipien. ne? genauso wie's ein Prinzip ist zum Beispiel, gut zu sein Nachbar zu sein, gut zu seinen Mitmenschen zu sein, was man aus der (Sunna) des Islams entnimmt. es ist genauso ein Prinzip soo, sich an äääh halal und haram zu halten. also an verboten und erlaubt °so°. und dazu gehört nun mal Alkohol, dass du das nicht trinken darfst und so weiter und fort. meine Mutter war immer dagegen zum Beispiel dass man (2) @tss wie soll ich das sagen also@ (2) vorehelichen Sex

hat. ne? nach dem Motto sie hat nichts dagegen gehabt, dass man eine Freundin hatte, °so irgendne Freundin° kennenleeernt, das ist alles gar kein Problem so ne? @das ist halt ne Fantasievorstellung ne? so eine Freundin haben,@ aber halt kein Geschlechtsverkehr. das ist halt heute nicht mehr vorstellbar. **aaabeer** das ist ihre Vorstellung davon gewesen so: „hab eine Freundin, aber pass auf.“ genau.

Wenn Halim erzählt, er sei „islamisch“ geworden, so drückt sich damit auch aus, dass er sich vorher im Gegensatz zu seinen Eltern nicht so wahrgenommen hat. Aus der Perspektive der Eltern erklärt er, dass seine Wandlung zunächst begrüßenswert erschien, zum einen, weil sich Halims problematischer Lebenswandel schnell ändert, zum anderen, weil Alkoholkonsum nicht nur als Problem, sondern als Sünde kategorisiert wird. Islamisch zu werden erscheint zunächst als Annäherung an den Familienkosmos, und nicht, wie im Falle konvertierter Jugendlichen, als etwas Fremdes (hier auch im Unterschied zu Julian). Am Ende der Passage wird deutlich, dass Halim die „islamischen Prinzipen“ seiner Eltern vor allem als „nicht zeitgemäß“, also der Lebenswelt seiner Generation nicht entsprechend empfindet. Dies führt er am Beispiel des Verbotes vorehelichen Geschlechtsverkehrs aus. Halim kann also nicht an den Islam bzw. an die damit verbundenen Moralvorstellungen seiner Eltern anschließen. Er kann aber mit dem durch die Gruppe repräsentierten Islam Kontrolle über seine Lebensführung bekommen und seinen Eltern neue Identitätsfacetten präsentieren, ohne dass dies auf sie fremd wirkt.

Halim verknüpft die Orientierung an der Lebenswelt der Straße erzählerisch mit dem Versuch, relative Autonomie gegenüber seinen Eltern und der Familie zu erlangen. In der Lebenswelt der Straße macht er Erfahrungen des Kontrollverlustes, er „driftet“ innerhalb seines Peer-Umfeldes in eine Lebensführung, die von Devianz geprägt ist, in der aber gleichwohl gesellschaftliche Normen und Erwartungen als positiver (unerreichbarer) Gegenhorizont eine Rolle spielen. Die Ansprache durch Gruppenmitglieder erfolgt in einer krisenhaften Situation und die Zugehörigkeit und Orientierung an der islamistischen Gruppe verspricht eine Kontrolle seiner Lebensführung. Die Gruppe verlangt dann aber von Halim, dass er seine Freundin heiratet, um die Beziehung religiös zu legitimieren. Die Familien der beiden Jugendlichen schließen aufgrund ihrer unterschiedlichen ethnischen und religiösen Zugehörigkeiten eine Heirat allerdings aus[60], es kommt zu einem massiven Streit zwischen den Familien auf offener Straße, und die Beziehung endet, als das Mädchen zurück in das Heimatland ihrer Familie geht. Halim gerät in eine Krise, bricht den Kontakt zur islamistischen Gruppe ab und nimmt zu seinem alten Freundeskreis wieder Kontakt auf.

60 Als zentrales Thema, das in den Familien verhandelt wird, nennt Halim einen religiös motivierten Übergriff der einen Gruppe auf die andere, der in der jüngeren Vergangenheit des Landes stattgefunden hat.

H: dannn hat ich so ne Tiefphase, ich bin so von der Gruppe weggekommen, ich wollt mit niemandem zu tun haben, ich hab mich einfach mit meiner alten Umgebung wieder getroffeeen, halt dieseee falschen Freund sag ich mal. hab dann Alkohol getrunken, hab einfach Musik gemacht aus Lust und Laune, hab einfach das gemacht was ich wollte um bisschen runterzukommen ne? äääähm (2) uuuuund was ist dann passiert? (2) genau. und dann hab ich halt dieses Lied aufgenommen, dieses Video, (2) uund genau zu diesem Video, das war genau so die Kehrtwende, dann kamen die Leute wieder bei mir an. und meinten: „komm Bruder du musst beten wir müssen in die Moschee, wir müssen das machen wir müssen dies machen“, (4) ja und dann hab ich mit den ganzen Sachen wieder aufgehört. mit Musik, mit Alkoholkonsuum, (2) hab wieder den Kom/Kontakt mit meinen Freunden abgebrochen, (2) {Nase hochziehen} und war dann mit diesen Leuten. und seeitdem war ich dann auch mit den Leuten ne?

Halim wechselt zwischen zwei Lebenswelten und orientiert sich jeweils stark an den jeweiligen konkreten Anderen. Als die Gruppe das zweite Mal auf Halim zukommt, ist er aus eigener Perspektive gerade dabei, sich erfolgreich in der Straßen- bzw. Musikszene zu etablieren. Er pendelt zwischen den jeweiligen Orientierungsrahmen der Straße und der islamistischen Gruppe.

Moderater Islam als funktionales Äquivalent

Die Funktion der Orientierung an der islamistischen Gruppe liegt für Halim im Gewinn von Selbstkontrolle und einer neuen Identitätsfacette. Als die Orientierung an der Gruppe nun die Beziehungs- und Familienkrise auslöst, entfernt sich Halim von der Gruppe. Retrospektiv wird ihm das Problematische der Gruppe deutlich:

H: das ist auuuch s/nochmal so ne Sache die ich sehr kritisiere so, {tiefes Einatmen} (3) man gibt vor den Leuuten, vielleicht tun das einige auch aber andere definitiv nicht, man gibt vor den Leuten, sozusagen den Islam zu geben, weil sie dem Menschen helfen wollen. aber das ist oftmals gar nicht das Ziel. oftmals will man nur seine Propaganda durchsetzen. und das schaadet den Menschen einfach. ich hätte zum Beispiel in der Zeit wo dieses Mädchen, g/ääh alsooo mein Ex-Freundin gegangen ist hätt ich auch Hilfe gebraucht. so eine reichende Hand ne? {Nase hochziehen} uuund war aber dann von diesen Leuten war keiner da. (2) ne?

Halims Bewertung der Gruppe zeigt, was er eigentlich von dieser erwartet, aber nicht erfüllt sieht: Als er „Hilfe“ in einer schwierigen Lebenssituation braucht, ist niemand von ihnen da. Seine Ansprüche an die Gruppe gehen also in Richtung freundschaftlicher Beziehungen, die schwierige Phasen abstützen und ein Interesse an der eigenen Person beinhalten. Beides sieht er nicht erfüllt. Als die Gruppe ihn schließlich beim zweiten Mal in einer Phase relativer Stabilität anspricht, geht er mit gewisser eigener Selbstkontrolle und kritischer Distanz in die Gruppe hinein und distanziert sich letztendlich von ihr. Halim erzählt später von Treffen mit der Gruppe und vom „Unterricht“, in dessen Verlauf er sich mit den Gruppenmitgliedern überwirft. Er rationalisiert seinen Ausstieg damit, dass er den „Unterricht“ und die dort verbreiteten Lehren nicht nachvollziehen habe können. Für eine intellektuelle Auseinandersetzung taugt

sie also nicht und zur Kontrolle und Disziplinierung wird sie nicht mehr gebraucht.[61] An diese Stelle tritt nun ein gemäßigter „Mainstream-Islam“.

H: ich war jetzt letztens voor ein paar Wochen mit dem, er ist jetzt auch nicht mehr mit denen. er findet das auch gut dass ich nicht mit denen bin. er kifft wieder und so ne? nicht dass es gut ist, dass er kifft abeer (2) {tiefes Einatmen} halt (xxxx), es ist immer so dieses Absolute. entweder du bist soo krass dass du gar nichts mehr machst, du bist so indoktriniert und du hast nur noch dieses Schwarz-Weiß-Denken, ooder du fällst davon ab, und gehst wieder auf die schiefe Bahn so. das ist das Traurige. es gibt aber eine Mitte soo. das das Gesunde du musst ja nicht Scheiße bauen. wenn du trinken willst trink, das ist deine Entscheidung abeeer, (3) es gibt ein Mainstream-Islam, es gibt die gute Mitte sozusagen. und dazu ruf/ääh ruft auch der Islam auf, dass man nicht zu hardcore iist, auch nicht mit sein Leben leichtfertig umgeeht, diszipliniert einfach seine Sachen durchzieht so. und das ist halt schwer, das brauchen wir hier. also brauche ich, für mich jetzt, als Moslem.

Halim erzählt von einem Treffen mit einem Cousin. Beide haben Erfahrungen mit der Zugehörigkeit zur Gruppierung und beide haben sich distanziert. Als Zeichen für die Distanzierung nennt Halim, dass der Cousin wieder Drogen konsumiere; mit dem Hinweis, dass er dies zwar nicht an sich gutheiße, aber als Zeichen (im Sinne des ‚kleineren Übels’) sehe, nicht mehr ideologischen Regeln zu folgen. Er führt dies schließlich weiter aus: Die Zugehörigkeit zur Gruppe und das Befolgen der ideologischen Regeln stehen als einzige Alternative der „schiefen Bahn“ gegenüber. Für sie erscheinen diese beiden Optionen als ein Entweder-oder und beide Optionen funktionieren nach dem Prinzip *alles oder nichts*. Die islamistische Orientierung kommt als einzige Möglichkeiten ins Spiel, den eigenen Kurs zu kontrollieren. Schließlich aber sagt Halim, dass „Scheiße bauen“ nicht zwangsläufig sei und es auch eine dritte Variante, nämlich die Mitte, gebe. Im Gegensatz zu den Interviewpassagen vorher, in denen Verantwortung für die eigenen Entscheidungen und Handlungen an die gemeinsame Welt der Straße abgegeben wurde, weist Halim hier dem Individuum selbst die Verantwortung zu („du musst ja nicht“, „deine Entscheidung“) und sieht diese Art von handlungsleitender Orientierung vom Mainstream-Islam abgestützt. Auch hier kommen also Religion und Selbstkontrolle wieder in einen Zusammenhang und der Islam als Religion der Verantwortung und als „Religion der Disziplin“ (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 286) ins Spiel. Der Islam sorgt dafür, dass man weder in die eine noch in die andere Richtung pendelt: Weder solle man „hardcore“ – also islamistisch – sein noch „leichtfertig“ – also unverantwortlich – mit seinem Leben umgehen, und zudem solle man diszipliniert einen Weg verfolgen. Das heißt nun nicht, dass der Islam mit seinem Ordnungs- und Disziplinierungsangebot eine Vorstufe zum Islamismus sei. Es heißt, dass beide in dieser Hinsicht funktionale Äquivalente sind und gerade nicht in einem kausalen Zusammenhang stehen. Für Halim

61 Zudem folgt in der Mitgliedschaftslogik der islamistischen Gruppe der Teilnahme am „Unterricht“ der Eintritt in die „Partei“, also eine offizielle, verbindliche Mitgliedschaft. Daran hat Halim kein Interesse.

ergibt sich nun eine stimmige Identitätsstruktur als Muslim, der diese Art von Islam „braucht", weil es ihm so möglich wird, sich selbst als autonomen Gestalter seiner Handlungen und seines Selbstbildes zu erfahren.

Halim formuliert in einer Globalevaluation am Ende seiner biografischen Erzählung konkrete Ziele und Strategien, diese zu erreichen.

H: also alles eigentlich auf dem besten Weg jetzt @hähähä@ **nur bei mir ist noch so**, ich muss mich sammeln, ich will unbedingt meine Ausbildung machen. (2) das ist für mich seehr wichtig. ich hab auch seehr gute Jobangebote, wo ich wirklich sehr gut verdienen kann, und auch (2) aber nein. ich muss unbedingt weil ich hab gewisse Ziele, und diese möchte ich erreichen. ich hab genau diese Ziele hab ich beiseitegelegt damals als ich diese Leute kennen gelernt habe. weil das auf einmal unwichtig war. ich sag dir, die machen einfach das Leben vom Menschen kaputt so.

Er erkennt hier, dass die Orientierung an der islamistischen Gruppe ihn von seinen eigenen Zielen und seinem Selbstbild entfernt hatte. Die als destruktiv erfahrene Wirkung der Orientierung am Islamismus und der Zugehörigkeit zur Gruppe auf sein Selbstbild und seine biografischen Entwürfe drückt sich in der als Warnung formulierten Evaluation dieser Lebensphase am Ende dieser Passage aus: „ich sag dir, die machen einfach das Leben vom Menschen kaputt so".

Halim grenzt sich von seinen Eltern über seine Orientierung an der „Familie" der Straße ab und gerät so in Kontexte, in denen er zunehmend die Selbstkontrolle verliert. Mit dieser Abgrenzung geht auch eine Distanzierung von durch die Eltern vertretenen traditionellen islamischen Regeln einher. Die Orientierung am von der Gruppierung repräsentierten Islamismus erscheint in Momenten von Orientierungskrisen als Korrektur seines „Driftens", als Gewinn von Selbst- bzw. Handlungskontrolle und als neue Identitätsfacette. Dies wird zunächst von seinem Umfeld begrüßt. Deutlich wird auch hier ein zeitweiliges Nebeneinander der Lebenswelten und Erfahrungsräume: Halim versucht seine neue Freundin zunächst noch in die Gruppe zu integrieren, als diese die Gruppe aber ablehnt, steigt er schließlich endgültig aus. Mit der Heirat, der Verbesserung des Verhältnisses zu seinen Eltern und dem Ausbildungswunsch stabilisiert sich Halims Leben, und er entwickelt eigene biografische Perspektiven. Er orientiert sich, nachdem er sich distanziert hat, am Mainstream-Islam – dieser ist aber, gerade durch die vorherige Auseinandersetzung mit islamistischem Auslegungen, nun sein eigener Islam. Der Islam erfüllt eine ganz ähnliche Funktion wie die islamistische Orientierung – Selbstkontrolle, Disziplinierung und einen „Kurs" im Leben.

6.2.2 *Variante 2: Stabilisierung von Orientierungskrisen innerhalb von Moratoriumsphasen*

In den vorangegangenen Fällen ging es um Kontrollversuche vor dem Hintergrund devianter Lebensführung. Wir konnten im Material aber auch rekonstruieren, dass die Orientierung am Islam und am Islamismus als Lösung von Orientierungskrisen im Kontext der (Bildungs-)Moratoriumsphase[62] erscheinen.

Thomas: Biografische Skizze

Thomas wird Ende der 1980er-Jahre in Y-Land in Asien geboren. Seine Eltern sind Deutsche und arbeiten in dem Land, er hat einen Bruder. Die Eltern gehören zeitweise einer sufistischen Gemeinschaft an. In seiner Kindheit hält sich die Familie kurz in Deutschland auf, danach leben sie viele Jahre in verschiedenen asiatischen Ländern. Zwischenzeitlich gehen die Mutter und die beiden Kinder für einige Jahre nach Deutschland. Seinen Schulabschluss absolviert Thomas ebenfalls in Deutschland. Nach einer Orientierungsphase, während der er in unterschiedlichen Städten und Wohnarrangements lebt, sich erstmals erfolglos für ein Studium bewirbt und unterschiedlichen Jobs und Praktika nachgeht, beginnt er ein Studium. Er zieht in eine Wohngemeinschaft, besucht Partys und hat eine Freundin. Nach einer Reise in sein Geburtsland absolviert er dort ein über Verwandte vermitteltes Praktikum. Während dieser Zeit beschäftigt er sich mit dem dort praktizierten Islam und beginnt täglich zu beten. Zurück in Deutschland bricht er das Studium ab und nimmt ein neues Studium auf. In dieser Zeit besucht er eine deutschsprachige Moschee und nimmt an salafistisch geprägtem Unterricht teil. Er überwirft sich mit seinen alten Freunden und mit Mitgliedern seiner Familie. Ein „Glaubensbruder“ vermittelt ihn an eine Frau, die auch eine salafistische Moschee besucht. Die beiden heiraten, und Thomas schließt sein Studium ab. Gemeinsam mit seiner Frau geht er auf die islamische Pilgerfahrt nach Mekka („Hadsch“). Nach der Rückkehr nimmt Thomas unterschiedliche Jobs an, die ihm teilweise von Freunden vermittelt werden. In dieser Zeit beschäftigt er sich mit einer kleinen, in Deutschland anerkannten Religionsgemeinschaft, die sich dezidiert gegen islamistische Tendenzen richtet, und zu der seine Frau und er später übertreten.

62 Der Begriff „psychosoziales Moratorium“ wurde von Erik H. Erikson (2017/1973) geprägt und konzeptioniert die Adoleszenzphase als eine Übergangsphase, in der von gesellschaftlicher Seite den jungen Erwachsenen ein gewisser Spiel- und Experimentierraum zur individuellen Entwicklung zugestanden wird. Siehe auch die Erläuterungen in Kapitel 4.4.

Thomas' Orientierung an islamistischen Angeboten ist Teil einer mehrjährigen und teilweise als krisenhaft erlebten Orientierungsphase nach dem Schulabschluss. Diese beinhaltet zum einen eine durch einen Auslandsaufenthalt angestoßene und als krisenhaft erlebte Identitätssuche, die sich darin ausdrückt, dass sich Thomas mit seiner Orientierung zunächst am Islam und später am Islamismus von der Lebenswelt seines Peer-Umfelds abgrenzt (vgl. Abschnitt 6.1.2). Auf lebenspraktischer Ebene zeigt sich Thomas' Suchbewegung aber auch in den verschiedenen Jobs und Wohnarrangements, Praktika und mehreren Studienwechseln. Er beginnt und beendet erzählerische Abschnitte immer wieder mit dem Gedanken, dass er nicht gewusst habe, wie er weitermachen sollte. Dieses Motiv zieht sich durch seine Biografie. Ähnlich wie Julian und Halim orientiert sich Thomas eher situativ an seinem unmittelbaren, allerdings gänzlich anders strukturierten Umfeld. Dies wird bereits ganz am Anfang des Interviews deutlich, wenn er, die Erzählaufforderung der Interviewerin ratifizierend, sagt, er sei „gespannt" darauf, wie ausführlich er erzählen werde – Thomas überlässt die Kontrolle über seine Erzählung ein Stück weit der Situation.

In der Erzählung zu einem Auslandspraktikum während seines ersten Studiums verknüpft er die Entwicklung biografischer Perspektiven mit seiner neuen Orientierung an islamischer Lebenspraxis.

T: und ja das war auch ganz schön dann zu sehen in Y-Land ähm ja ich war irgendwie fasziniert von vom Islam einfach diese Ausstrahlung die die Menschen hatten so ganz friedliche Ausstrahlung [...] und ich hab das halt zurückgeführt auf die Religion dann dachte das °das wäre der Einfluss vom Islam° [...] ja und das hat mich/ ich hab dann auch gebetet täglich aber nicht irgendwie/ ähm einfach so wie ich es wollte nicht ich hab auch gar nicht gesucht nach: „wie macht man es eigentlich" sondern wollte meinen Islam so wie ich ihn verstehe leben und ähm ja nach dem halben Jahr in Y-Land/ achso ich hatte Kontakt mit anderen äh Freunden also Altersgenossen dort die so vor allem einer der mich sehr fasziniert hat war die ganze Zeit begeistert von einem spirituellen äh Lehrer [...] hat immer von dem erzählt und war total entflammt so und das hat mich irgendwie fasziniert und wollte als ich zurück nach Deutschland gekommen bin wollte ich mehr noch mehr mich damit beschäftigen und darüber erfahren, hab dann entschieden dass ja also in Y-Land hab ich irgendwie gemerkt ich will/ was ich will nicht immer noch dieses theoretische Wissen will ich nicht mehr ich will was praktisch in der Welt machen und hatte dann die Idee vielleicht zu handeln mit Stoffen und Kleidung oder vielleicht auch Musikinstrumenten aus also Trommeln aus Y-Land hier in Deutschland zu verkaufen

Die Annäherung an den Islam beschreibt er zunächst als unbestimmte Faszination. Diese wird näher bestimmt durch die „friedliche Ausstrahlung" der Menschen, bezieht sich also nicht auf religiöse Inhalte. Seiner konstruktiven Leistung, dies auf die Religion zurückzuführen, ist sich Thomas dabei durchaus bewusst. Aus dieser Faszination ergibt sich eine individualisierte religiöse Praxis („so wie ich ihn verstehe") in Form täglicher Gebete unabhängig von

verbindlichen religiösen Normen („wie macht man das eigentlich"). Zu seiner eigenen Faszination kommt die Orientierung an einem Peer, der sich für eine historische spirituelle Figur begeistert. Diese Impulse führen zum Wunsch, sich auch in Deutschland weiter mit dem Islam zu beschäftigen. Interessanterweise folgt nun nicht die Erzählung einer Suche nach Informationen über den Islam oder diese islamische Figur. In direktem Anschluss leitet Thomas eine Erzählung über eine Entscheidung ein („und hab dann entschieden"), die sich nicht auf seine religiöse Beschäftigung, sondern seine berufliche Orientierung bezieht. Fragen, die sich ihm stellen, beziehen sich also darauf, was er im Leben wolle bzw. nicht wolle und sie beziehen sich hier zunächst auf sein Studium: So wolle er keine theoretische Beschäftigung mehr, sondern praktische Arbeit. Mit der religiös gedeuteten Erfahrung einer anderen Kultur verbindet sich für Thomas auch eine lebensweltliche Neuausrichtung.

Die Verbindung der salafistischen Orientierung mit der Bildungslaufbahn

Der Orientierungsprozess hinsichtlich Beruf und Studium ist bei Thomas krisenhaft. Die Phasen der Orientierung an islamistischen Angeboten und die Einbindung in islamistisch geprägte Gruppen sind mit seiner beruflichen Orientierungsphase verbunden und lenken diese. So bewirbt er sich erfolglos für einen Studienplatz und bricht zwei danach aufgenommene Studiengänge nach kurzer Zeit ab. Schließlich nimmt er ein Studium auf, bei dem er thematisch an sein erworbenes Wissen über den Islam anschließen kann. Er überführt damit seine lebenspraktische Beschäftigung mit dem Islam in eine akademische Beschäftigung mit dem Islam. Im universitären Kontext ist es schließlich ein Dozent, der seine bisherige Aneignung islamistischer Deutungen mit ihm bespricht und ihn damit eine Deutung jenseits der einschlägigen Personen anbietet und damit auch seinen verengten Umweltbezug in dieser Hinsicht erweitert. Dabei wird das Studium auf der einen mit dem Dschihad auf der anderen Seite, also weltliche und religiöse Aspekte, spezifisch miteinander verbunden:

T: das war dann so ne Phase wo ich dann wieder so nen bisschen auch, ich hatte so nen Dozenten an der Uni der auch gemerkt hat dass ich so nen bisschen mehr extremer, auf ne extreme Schiene war im Islam und er ist aus X-Land und ist Muslim aber auch ganz ganz aufgeklärter Muslim halt und als ich dann einmal so ein Referat da gehalten hab über islamisches Recht und gesagt: „so und so ist es" hat er mir danach so gesagt ich hab da irgendwie so gesagt: „ja Muslime glauben daran dass man in die Hölle kommt wenn man das und das macht und so" dann meinte er danach so: „das kannst du nicht sagen, es gibt nicht ‚die Muslime glauben das' es gibt ganz unterschiedliche Muslime", er hat dann so nen ernstes Wörtchen mit mir geredet, hat auch gesagt so: „du musst dich bemühen hier ein anständiges Leben zu führen und dein Dschihad ist mehr als so nen Kampf militärischer Dschihad sondern Dschihad ist halt Bemühung heißt auf Arabisch sich zu bemühen" er meinte: „dein Dschihad ist halt nen guter Wissenschaftler zu werden und hier dein Uni dein Studium jetzt richtig zu machen", ja das mich auch beeinflusst und irgendwie hab mich auch mehr darauf konzentriert halt das Studium ernst zu nehmen

Thomas’ Orientierung am Islam ist geprägt von mehr oder weniger „extremen“ Phasen. Zur Zeit seines dritten Studiums ist er in eine salafistische Moscheegemeinde integriert, orientiert sich an den strengeren Auslegungen, trägt traditionelle Kleidung und ist bereits mit seiner Frau islamisch verheiratet. Die geschilderte Szene gibt wieder, dass Thomas im Rahmen eines Seminars die strengeren, dogmatischen Auslegungen („so und so ist es“) bezüglich islamischen Rechts vorträgt, die ihm aus der Moscheegemeinde bekannt sind. Der Dozent korrigiert seine Ansichten im Anschluss und verweist auf die Vielfalt von Auslegungen und muslimischen Identitäten. Er bietet ihm zudem eine Interpretation des religiösen Konzeptes des „Dschihad“ an, die jenseits der islamistischen Auslegung des Dschihads als militärischer Kampf liegt und die Thomas die Möglichkeit bietet, lebenspraktisch daran anzuschließen. Der Dozent macht den Dschihad im Sinne der Übersetzung „Bemühung“ für Thomas bezogen auf sein Studium anschlussfähig. Das religiöse Konzept und das wissenschaftliche Studium werden dabei spezifisch miteinander verbunden: Das erfolgreiche Absolvieren des Studiums und die wissenschaftliche Beschäftigung selbst bekommen hier eine transzendente Verankerung. Thomas kann ein guter Muslim sein, indem er ein guter Student ist. Die Orientierung am Islam kontrolliert und stabilisiert damit auch die Studienphase und gibt seiner Orientierungslosigkeit eine Richtung.

Verengung des sozialen Umfelds und der biografischen Optionen

In den Phasen, in denen Thomas sich an islamistischen Deutungen orientiert, fokussiert er vor allem auf die streng islamischen Regeln und strukturiert seinen Alltag danach. Er versucht u. a. seine Eltern, die teilweise sufistisch orientiert sind, zu überzeugen und heiratet durch Vermittlung über die Moscheegemeinde eine ebenfalls salafistisch orientierte Frau. In den folgenden Passagen wird deutlich, dass dadurch Thomas’ soziales Umfeld belastet wird und sich einengt, und dass damit auch der Verlust von biografischen Optionen verbunden ist. In allen Passagen stehen dabei die Regeln im Mittelpunkt. In einer Passage deutet er an, wie er versucht, seine Eltern zu missionieren.

T: wollte dann auch mein meine Eltern dazu irgendwie überzeugen dass dieser Sufismus nicht der richtige Islam @sondern dass halt @ dass Islam was anderes ist als nur ja eben dass Islam aus Regeln besteht irgendwie und nicht irgendwie nur nen gutes Herz haben und nen guter Mensch sein @.@ und dass man sich an diese Regeln halten muss sonst erwartet einen eine Strafe im Jenseits und ja. hatte dann so ne so ne Einstellung angenommen eingenommen was natürlich dann auch zu irgendwie dazu geführt hat dass irgendwie in der Familie nicht mehr so ne gute Stimmung war.

Für Thomas stellen die Regeln und das Befolgen der Regeln den Kern seiner Orientierung dar. Er sieht den Islam dann erfüllt, wenn Handlungen regelge-

leitet, also kontrolliert sind, und nicht, wie im Sufismus, „irgendwie“, also unkontrolliert, das Richtige getan wird. Seine Missionierungsversuche belasten und verschlechtern das Verhältnis zu seinen Eltern.

Auch im Bereich der Paarbeziehungen macht Thomas krisenhafte Erfahrungen und löst diese mit der Orientierung an einer starken Ordnung.

T: aber es hatte sich auch hier in der Zeit einiges auch verändert womit ich nicht so glücklich war also war also diese Freundin mit der ich davor zusammen war und wir hatten uns getrennt und dann irgendwie hatte sie irgendwie so ne Affäre mit jemand anders der aber ne Freundin hatte so und dann hatte ich wieder Interesse an ihr und das war dann irgendwie so ein Durcheinander und so nen/ so viel ist passiert worüber aber nicht geredet wurde und das war für mich sehr schwierig ich hatte auch nicht die Stärke auch selber anzusprechen so diese unklaren Verhältnisse das war ganz schwierig für mich

Die Passage schließt an die Erzählung seiner Rückkehr nach Deutschland nach dem Auslandsaufenthalt an. Thomas erzählt zwar, dass sich seine Freundin und er getrennt hätten und sie bereits eine Affäre mit einem Anderen hat, gleichzeitig artikuliert er aber sein Interesse an ihr und definiert damit die Trennung aus seiner Sicht als unabgeschlossen. Die Affäre, die wiederum selbst einen für ihn unklaren Status hat, da noch eine weitere Beziehung im Spiel ist, und sein erneutes Interesse an seiner Freundin verdichten sich in seiner Erzählung zum „Durcheinander“ und sind begleitet von dem Unklarheit dokumentierenden Partikel „irgendwie“. Im Kontrast dazu stellt Thomas dar, wie er seine islamische, ebenfalls konvertierte Frau kennengelernt hat.

T: also am Anfang das fand ich irgendwie schön dass man halt von Anfang klar ist warum man sich trifft es ist nicht so wie wie hier, in der ja wie das hier üblich ist einfach dass man halt sich trifft und es ist halt/ also da war halt von Anfang an klar, wir treffen uns weil wir überlegen weil wir uns kennenlernen wollen und sehen wollen ob wir zusammen passen um zu heiraten @.@ das war von Anfang an klar und dann haben wir darüber auch geredet über unsere Vorstellungen später dann auch über andere Sachen so aber das war klar dass es darum geht ja das fand ich auch schön wegen dieser Klarheit ja

Die Beziehung wird über einen Freund vermittelt, für beide wird das gegenseitige Kennenlernen von Anfang an klar gerahmt als ein gegenseitiges Überprüfen auf die Eignung für eine Heirat, sie treffen sich ungefähr zehn Mal (siehe übernächsten Ausschnitt). Im Kontrast zu den als verunsichernd erlebten Unklarheiten westlicher Beziehungsanbahnungsmodelle, die sich auch formalsprachlich beim Versuch diese zu beschreiben, ausdrücken, wird hier an der Beziehungsanbahnung nach strengen islamischen Regeln die Klarheit der Situation betont. Letztlich wird das, was in Beziehungsanbahnungen unausgesprochen und über einen längeren Zeitraum verläuft, hier auf zehn Treffen verdichtet. Diese Klarheit wird durch das strenge Befolgen der Regeln hergestellt. Die Interaktion zwischen beiden wird von Thomas als ein Handeln nach Protokoll dargestellt.

T: ja wir haben uns halt an die Regeln gehalten dass wir, also die wir gelernt haben [...] dass wir uns nicht in geschlossenen Raum zusammen aufhalten alleine also am Anfang eben nur

in der Moschee wo halt die Türen halt offen waren und da waren noch Menschen da hätte jederzeit jemand reingehen können und wir waren da jetzt nicht so ganz/ also manche ganz Strengen würden jetzt auch nicht zusammen dann spazieren gehen aber das haben wir schon gemacht also wir sind da auch spazieren gegangen oder verreist zusammen mit dem Zug das würden manche vielleicht auch nicht machen, ja aber bei meiner Mutter dann auch also an dem Morgen wo wir dann wieder weggefahren sind, ist meine Mutter zur Arbeit und dann waren nur wir beide und da hab ich auch schon drauf geachtet dass also es gab noch nen also Angie hat oben noch nen Stockwerk drüber geschlafen dass ich dass wir nicht in einem geschlossenen Raum zusammen sind, da haben wir schon drauf geachtet @.@ irgendwie absurd so, eigentlich waren wir beide, hatten wir auch viel drüber geredet so, waren wir eigentlich überzeugt davon, dass wir sind erwachsene Menschen und haben uns irgendwie unter Kontrolle @.@ aber trotzdem war halt dieses diese Lehre eben wichtiger so das zu befolgen also das/ also es gibt halt ne überlieferte Aussage von Mohammed dass er gesagt hat „wenn zwei Mann und Frau alleine in einem Zimmer geschlossenen Zimmer sind dann ist Schaitan also Satan der Dritte“ und dann kann das dazu führen dass halt man verbotene Dinge macht @.@.

Thomas beschreibt die genaue Umsetzung der Regeln, in deren Rahmen sich die beiden kennenlernen und die das Verhältnis zu beiden ordnen. Besonders auffällig ist die Evaluation am Ende der Passage: Er bewertet die Handlungsorientierung rückblickend als „absurd“, also ohne Sinn. In dieser Einschätzung wird die Diskrepanz deutlich zwischen der Selbsteinschätzung als „erwachsene“, also verantwortungsvolle Menschen, und dem Fokus darauf, die Regeln in der Praxis zu vollziehen, die zur Kontrolle der eigenen Handlungen und zur Beziehungsregulation eigentlich nicht gebraucht werden. Die beiden inszenieren sich durch das Befolgen der Regeln auch für sich selbst und gegenseitig als Muslime und machen sich in ihrer Rolle voreinander glaubhaft. Sie geben ihrer Beziehung mit der starken Ordnung einen transzendenten Rahmen, ähnlich der eben dargestellten religiösen Rahmung des Studiums. Während das Studium aber durch die Rahmung tatsächlich stabilisiert wird und eine Orientierung bekommt, bricht das Befolgen der Regeln hier reflexiv auf und erscheint Thomas als Selbstzweck.

Die streng islamische Alltagsstrukturierung und die damit verbundene Symbolisierung der Zugehörigkeit über die Kleidung führt zu einer Einengung von Thomas’ sozialen Umfeld und seiner biografischen Optionen. Dies führt schließlich dazu, dass er gemeinsam mit seiner Frau versucht, in ein Land zu emigrieren, in dem strenge salafistische Schulen eine gesellschaftliche Bedeutung haben.

T: dann hab ich Angie kennengelernt also über über einen Bruder bei dem ich gejobbt hab so und seine Frau kannte eben Angie und dann hat er mich gefragt: „willst du heiraten“ es gibt ne Frau die möchte heiraten und dann haben wir uns paar Mal getroffen in der Moschee und auch außerhalb sind gemeinsam nach A-Großstadt zu meiner Mutter und ähm ich weiß nicht wie oft wir uns getroffen haben vielleicht 10 Mal oder so und dann haben wir entschieden zu heiraten, ja sie hatte auch damals auch eher, war auch geprägt von, ist in die Moschee gegangen wo auch oder in Unterricht gegangen die auch eher salafistisch geprägt waren also sehr strenge Islamauslegung und wie sie schon gesagt hat sie mochte meine @die Kleidung@ die ich früher angezogen hab auch lieber und dann hab ich auch wieder angefangen

so nicht mehr so westliche Kleidung anzuziehen sondern diese weiten Pluderhosen und dann auch Gewänder arabische Gewänder irgendwann da war diese in Ägypten also der arabische Frühlung und dann diese Sache mit Mursi war doch der Muslimbruder der Präsident von den Muslimbrüdern der dann der also der erste Muslimbruder der Präsident geworden ist in Ägypten und der dann nach kurzer Zeit gabs dann nen Militärputsch und der wurde wieder abgesetzt und da dachte ich da war so die Stimmung in der Moschee auch so: „die ganze Welt ist gegen den Islam" also jemand wurde demokratisch gewählt ein Muslim und der wird dann wieder abgesetzt und niemand macht da was dagegen, ja, und dachte ich auch so: „ja wir Muslime müssen halt mehr da zu unserer Religion stehen so nicht ständig Kompromisse machen" und hab dann da auch angefangen, hab gedacht: „ja warum kann ich nicht hier mit muslimischer Kleidung in Anführungsstrichen also mit Gewändern und so herumgehen warum schäme ich mich dafür so ich hab nichts zu schämen Islam ist die beste Religion und die einzige Wahrheit und warum schäme ich mich dafür" und bin dann halt so hab dann angefangen so auf die Straße zu gehen und hab zu der Zeit auch meine Bachelorarbeit geschrieben und wusste dann auch nicht/ war verheiratet und irgendwie hatte diese Last auf meinen Schultern halt das Geld für uns zu verdienen und Studium war zu Ende wusste nicht wirklich wie es weitergehen soll @mal wieder@ und ähm hab mich dann sehr in so ziemlich radikale äh muslimische äh Schriften also im Internet vertieft [...] und dann dachte ich selbst hier kann ich niemanden vertrauen dann muss ich/ hatten wir halt überlegt weil ich halt auch nicht wusste wie es beruflich weitergehen soll hab ich dann gesagt ja die einzige Möglichkeit ist halt auszuwandern, wir haben dann geschwankt zwischen A-Land und B-Land. [...] und in B-Land eben da gibts auch ist die extreme salafistische Richtung äh gibts Schulen davon und da dachte ich eigentlich kann ich nur dort hingehen zu diesen @.@ wir hatten uns für die Hadsch äh also die Pilgerfahrt [Jahreszahl] und haben dann uns entschieden ähm da dort dann gleich zu bleiben oder halt von Saudi-Arabien dann nach B-Land weiter und haben hier alles also wir haben damals auch in hier in der Wohnung gewohnt und haben aber die wollten haben die Wohnung aufgelöst haben unser ganzes Hab und Gut weggeben und hatten dann eigentlich noch ein paar Koffer halt waren entschlossen halt auszuwandern

Thomas beschreibt zunächst das Hin- und Herpendeln zwischen den verschieden strengen Auslegungen und den damit verbundenen Gruppen. Die Heirat mit seiner Frau stabilisiert die Orientierung an den salafistischen Auslegungen, die Erwähnung, dass diese die traditionelle Kleidung an Thomas lieber mochte, nimmt auf eine vorangegangene Bemerkung der Frau (die während des Interviews kurzzeitig ins Zimmer kam) Bezug. Die Bemerkung zeigt aber auch, dass die Ehe Teil des Wandlungsprozesses von Thomas hin zu einer strengeren Deutung ist. Thomas erwähnt nun die damaligen politischen Ereignisse in Ägypten, die durch die Deutung der Moscheemitglieder gerahmt werden. Für ihn zeigt sich hier eine Diskriminierung von Muslimen und eine Diskreditierung des Islams allgemein. Dass Thomas nun wieder traditionelle Kleidung trägt, stellt er als Reaktion auf diese stigmatisierende Wahrnehmung dar, er übernimmt hier dieses Stigma und deutet es in ein positives Identitätsmerkmal um (vgl. Lipp 2010/1985; Frank/Scholz 2022b). Thomas (und auch seine Frau,

die Nikab und Khimar[63] trägt) emigrieren damit zunächst symbolisch[64]: Sie zeigen ihrem Umfeld, dass sie einem anderen Wertesystem (der „besten Religion“) verpflichtet sind. Die tatsächliche Ausreise steht dann erzählerisch aber im Kontext von Thomas’ erneutem Orientierungsdilemma und wird als sinnvolle biografische Option rationalisiert. Thomas ist gerade dabei, sein Studium zu beenden. In dieser Situation sieht er sich einerseits der Erwartung ausgesetzt, eine berufliche Perspektive nach dem Studium zu entwickeln („Geld verdienen“), kann aber andererseits keine Ziele oder Handlungsstrategien entwickeln („wusste nicht, wie es beruflich weitergehen soll“) und nimmt dies als sein persönliches Muster wahr („mal wieder“). Auch er macht auf diese Weise eine Desintegrationserfahrung und kann die sich ihm bietenden Möglichkeiten nicht in Handlungsziele und -strategien umsetzen. Auf der Erzählebene verbinden sich die Orientierungskrise – das Nicht-weiter-Wissen – mit der Übernahme islamistischer Deutungen, die sein soziales Umfeld als nicht mehr vertrauenswürdig erscheinen lassen. Damit aber wird das eigene soziale Umfeld verengt und biografische Optionen werden eingeschränkt, es findet eine Art Selbsteinengung, im Gegensatz zur Selbsterweiterung, statt. Die mit der symbolischen Emigration verbundene Verengung des sozialen Umfeldes und der eigenen biografischen Möglichkeiten lässt die wirkliche Ausreise zur einzigen Option, nämlich zum Ausweg aus dem als vertrauensunwürdig und optionslos erscheinenden Umfeld werden.

Überwindung der Krise

Die Ausreise scheitert daran, dass die beiden keine Einladung und deshalb kein Visum bekommen. Nachdem die beiden eine Zeitlang bei einem Verwandten gewohnt haben, ziehen sie wieder nach M-Stadt, wo Thomas für einen Bekannten arbeitet und danach, auf Anraten seines Freundes, bei einem Dienstleistungsunternehmen. In dieser Zeit beschäftigt er sich mit einer für ihn neuen Religion. Schließlich treten seine Frau und Thomas zu dieser Religion über. Dieser Schritt dokumentiert eine kontrastierende Abwendung von den bisherigen Orientierungen. Im Interview ist dieser Schritt erzählerisch mit dem Finden einer beruflichen Perspektive verbunden und verdeutlicht die Verbindung von religiöser Suche, islamistischer Orientierung und den Orientierungskrisen nach dem Schulabschluss.

63 Ein Nikab ist ein Gesichtsschleier, der das Gesicht vollständig, nicht aber die Augen bedeckt; ein Khimar ist eine meist hüftlange, Schultern und Arme bedeckende Kopftuchvariante. Zur betont traditionellen Kleidung für Männer können etwa ein langes Gewand, eine Stoffhose und ein nicht gestutzter Bart gehören.

64 Wir nehmen hier Bezug auf Monika Wohlrab-Sahr (1999a), die in ihrer Studie zu Konversion zum Islam den Typus „Konversion als symbolische Emigration und symbolischer Kampf“ herausgearbeitet hat (vgl. besonders S. 291–354).

T: und ähm hab mich dann so nen halbes Jahr damit sehr intensiv beschäftigt und es war ne sehr schwierige Zeit für mich weil ich so hin- und hergerissen war weil nur durch würde es bedeuten aus dem Islam auszutreten wenn ich den anerkenne weil ja Muslime eben sagen „wer nicht sagt Mohammed ist der letzte Prophet der ist kein kein Muslime“ also die meisten Muslime °es gibt Ausnahmen° aber das ist so die allgemeine muslimische Haltung ja aber ich hab mich dann zuerst eigentlich Angie die sich eigentlich gar nicht damit beschäftigt hat also ganz am/ also ich hab ihr immer so nen bisschen erzählt und dann hab ich ihr so nen Büchlein gegeben das hat sie gelesen und meinte dann so: „das ist doch da ist doch nichts Falsches dran“ und hat sich dann sogar vor mir entschieden X/ also zur X-Religion zu wechseln und ich dann aber auch direkt hinterher ja und dann ja war das so bin ich halt nicht mehr zur Moschee war dann schwierig doch ab und zu bin ich noch zur Moschee um halt noch die Leute dort zu treffen war dann aber jedes Mal so nen komisches Gefühl dort nicht mehr dazuzugehören ja das ist ganz komisch weil so davor so als Muslim waren das halt alles Brüder so und wenn sobald ich halt nicht mehr Muslim bin bin ich auch kein Bruder mehr @.@ sondern eher so'n Abstand irgendwie ja aber gibt auch ne kleine X-Gemeinde hier in B-Metropole und aber mit den also das ist sehr locker organisiert also man trifft sich eigentlich nicht so häufig weil es einfach so wenig irgendwie sind ja aber er hatte dann auch weniger das letzte das war jetzt wann sind wir X-Religion geworden? [Jahreszahl] ja vor nem guten Jahr jetzt vor anderthalb Jahren ja und die letzten anderthalb Jahre ich hab dann nen neuen Job hab da beim X-Unternehmen aufgehört und nen ganz schönen Job gefunden ähm ja also so ne so nen Internetprojekt wo halt ähm so verschiedene Hilfsangebote alle gesammelt werden also auf einer Seite halt damit die Hilfesuchendenen leichter Hilfe finden und dafür arbeite ich jetzt und das ist ganz schön fühle ich mich viel wohler als im X-Unternehmen weil es einfach ne ganz andere Atmosphäre dort ist ja auch eben so bin ich jetzt auch nicht so intensiv in der X-Religion weil ich inz/ inzwischen kann ich es nicht mehr so sehen so also such jetzt nicht mehr so Halt in der Religion jetzt ich such Halt in in mir selbst oder finde den Halt in mir selbst und nirgendwo anders also ich suche jetzt nicht mehr irgendwo außerhalb ja und jetzt bin ich hier @.@.

Thomas schildert vor dieser Passage, dass ein Prediger, der zunächst streng orientiert war, später eine offene Haltung predigte. Angeregt davon beschäftigt sich Thomas mit unterschiedlichen islamischen bzw. vom Islam inspirierten religiösen Strömungen und lernt etwas über eine ihm neue Religion. Nachdem seine Frau diese annimmt, entschließt sich auch Thomas zu diesem Schritt. Gleichzeitig findet er eine Arbeit, die ihm gut gefällt, sinnvoll erscheint und bei der er sich „wohlfühlt“. Erzähltechnisch ist damit verknüpft, dass sich Thomas lebenspraktisch nun weniger stark an seiner neuen Religion orientiert. Hier kommen mehrere Aspekte zusammen: Zum einen sind die vergemeinschaftenden Strukturen dieser Gemeinde eher lose, die Auslegung ist auf Offenheit ausgelegt und Thomas findet zu sich selbst. Die letzten Zeilen der Passage schließen als Globalevaluation seine biografische Eingangserzählung ab. Er findet nun den Halt in sich selbst und nicht mehr in der Religion, schließlich gesteigert: nicht mehr „irgendwo außerhalb“ – und erkennt damit seine bisherige religiöse Suche und islamistische Orientierung selbst in ihrer ordnenden und stabilisierenden Funktion. Insofern Ordnung und Stabilität nun von innen kommen, wird die Orientierung für ihn überflüssig.

Später arbeitet Thomas in einem thematisch nahen Feld – überführt also seine Erfahrungen und sein Wissen aus dieser biografischen Phase in eine berufliche Perspektive und kann beides als Bildungskapital nutzen.

6.2.3 Variante 3: Starke Ordnung als biografische Gesamtordnung

Katharina: Transzendente biografische Ordnung

Die Orientierung an islamistischen Positionen bietet den Jugendlichen zudem die Möglichkeit, ihr Leben insgesamt in einen transzendenten Zusammenhang zu stellen und ihre eigene Bestimmung im Leben festzulegen – die Orientierung am Islamismus bietet eine biografische „Gesamtordnung“. Diese rahmt auch alle alltäglichen Handlungen. In Katharinas Erzählung kommt dies besonders gut zum Ausdruck.[65]

K: Also genau da was die Sache halt auch noch ist mit meinem Freundeskreis also ich hab halt auch oft das Problem ähm so mein Leben ist jetzt natürlich äh islamisch und ich merke alles was ich mache ist: „darf ich das darf ich das jetzt nicht?“ also ähm das ganze Leben richtet sich wirklich jetzt darauf hinaus das ist einfach das A und O das ist einfach immer das was höchste Priorität hat also das steht über allem. über Arbeit über Familie sogar ähm und ähm so wie es der Islam ja auch sagt ähm: „wir leben nur wir leben nur dazu erschaffen um ähm Gott halt zu dienen“ und das ist halt das Einzige. da stellt sich keine andere Frage sondern ich bin einfach nur hier ich bin dazu erschaffen worden dass ich halt einfach dass ich ne Dienerin bin sag ich mal in dem Sinne. also dass ich halt einfach versuche Gottes Wohlgefallen ähm zu erlangen und ähm ja. das hört sich jetzt vielleicht für Außenstehende immer so ein bisschen krass an aber ich hab dann oft immer dadurch immer dass ich konvertiert bin dass man das halt sieht wurde ich oft immer gefragt wie es denn dazu kam et cetera. und viele dann auch sagen: „ich könnte das jetzt nicht dass ich mich jetzt nach jemandem richte und irgendwie sage ähm ja da kann mir jetzt jemand was vorschreiben wie ich zu leben habe und ähm ist doch mein Leben ich entscheide das“. so gesehen ist es ja auch schon heftig und es ist ja auch einfach es ist ja ein sehr krasser Umbruch sag ich mal. also ich merks halt bei allem. sei es wenn ich jetzt im Supermarkt bin einkaufe gucke was in den Zutaten steht darf ich das darf ich das nicht. sei es jetzt irgendwie wenn jetzt was ansteht bei uns zu Hause ist es ja auch zum Beispiel so wenn Männer und Frauen zu Besuch sind dass wir das auch trennen dass man sich dann auch informiert oder ja darf ich jetzt irgendwie diesen Nagellack nutzen da ist doch das und das drin darf ich denn überhaupt Nagellack nutzen? darf ich irgendwie Deo nutzen wo Alkohol drin ist. also es ist schon sehr kleinlich und sehr detailliert also ähm ich bin da auch jemand also wenn ich weiß das ist nicht erlaubt dann lasse ich es auch also oft ist es dann so dass einige sagen: „okay ne kann man ja Mensch.“ aber bei mir ist es überhaupt nicht so dadurch dass halt auch diese ähm Grundüberzeugung halt da ist. ähm vor allem diese Orientierung die der Islam einem gibt dieser Standpunkt den man halt dann auch im Leben hat das ist jetzt nicht so: „ich leb mein Leben vor mich hin, nein, ich

65 Zur biografischen Skizze und Interpretation der familiären Konstellation siehe Abschnitt 6.1.1 und Abschnitt 6.3.2.

hab einen **Standpunkt** ich hab eine Orientierung das ist der Islam. ich weiß das ist die Wahrheit und daran möchte ich mich halt auch halten.“ und ähm wie gesagt also es ist halt wirklich was ich alles mache richtet sich danach.

Katharina beschreibt, wie sich ihr Leben von dem ihrer Freunde unterscheidet: ihr islamisches Leben drückt sich in der absoluten Regelkonformität aus. Diese Regeln strukturieren ihren Alltag bis in die kleinste alltägliche Handlung und jede Handlung wird damit zum Ausdruck ihrer Haltung und ihres Glaubens. Jede Handlung bringt die „Wahrheit“ zum Ausdruck und verweist auf die Dinge letzter Relevanz, alles Immanente wird transzendiert. Die starke Ordnung weist über alles Weltliche hinaus, auch zentrale Lebensbereiche wie Arbeit und Familie haben in diesem Sinne keinen Eigenwert. Als „Dienerin Gottes“ legt Katharina ihren Daseinsgrund fest, eliminiert den Zufall („da stellt sich keine andere Frage“) und rationalisiert (vergangene und zukünftige) Lebensereignisse als „Prüfung Gottes“. In Kontrast dazu stellt sie die Reaktion der Freunde, die in den Regeln eine Bevormundung und Einschränkung ihrer Autonomie sehen. Mithilfe der starken Ordnung steuert und reguliert Katharina alle Lebensbereiche: Speisevorschriften, Regulation der Freundschaftsbeziehungen und Geschlechterverhältnisse und Konsumentscheidungen. Katharina setzt den Islam als „Standpunkt“ gegen das Vor-sich-Hinleben ihrer Freunde. Über die starke Ordnung wird hier jegliche Kontingenz ausgeschlossen und alles Immanente transzendiert. Im Sinne der erkannten „Wahrheit“ wird jede kleinste Handlung zu einer Entscheidung für richtig oder falsch. Hier wird Realität verdoppelt. Biografiebezogene Fragen nach dem Woher und Wohin werden durch transzendente Überschreitung beantwortet: Katharina kommt von Gott und geht zu Gott. Durch die genaue Reglementierung und Strukturierung des Alltags und sozialer Beziehungen werden alle Handlungen in einen transzendenten Rahmen gestellt. Die starke Ordnung verbindet die alltägliche Welt mit letzten Bedeutungen und wird so zur unhinterfragbaren biografischen Gesamtordnung: Lebensgeschichtliche Ereignisse bekommen rückblickend und für die Zukunft absoluten Sinn, Entscheidungen eine absolute Grundlage. In diesem Beispiel bezieht sich die Lösung auf eine besonders existenzielle Verunsicherung, die Katharina aufgrund einer tabuisierten Familiengeschichte erfährt, die wir im Rahmen der Darstellung des nächsten Typus rekonstruieren. Katharina hat kein Gegenüber, mit dem sie sich ihrer Familiengeschichte und ihrer eigenen Geschichte reflexiv versichern kann. In der Schwierigkeit der biografischen Erfahrung ist der Fall sehr speziell, aber die Fragen nach letzten Bedeutungen, die hier gestellt werden, sind, wie in Kapitel 4.4 dargestellt, generell typisch für die Jugendphase.

6.2.4 *Zusammenfassung: Positionierung und Stabilisierung*

Bei diesem Typ erscheint der Islamismus als starke Ordnung. Hier wurde eine Lebensführung rekonstruiert, die zwischen Erfahrungen des Kontrollverlusts und Versuchen, die Kontrolle über das eigene Leben zurückzugewinnen, zwischen der Erfahrung eigenen wirkmächtigen Handelns und der Erfahrung, in die Dynamik wirkmächtiger Situationen zu geraten, pendelt. Der Islamismus mit seiner Regelfixierung verspricht hier totale Kontrolle über alle Lebensbereiche.[66]

Für alle vorgestellten Fälle wurde deutlich, dass sie sich mehr situativ und an ihrer konkreten Nahwelt anstelle einer vorgestellten biografischen Laufbahn orientieren. Die Verantwortung liegt dementsprechend für sie stets in der Situation selbst, und sie nehmen ihre Handlungen als Resultat einer bestimmten Situation wahr, weniger als Resultat ihrer eigenen Intention, entsprechend präsentieren sie sich nicht als Ereignisträger ihrer Geschichten. Biografietheoretisch gesprochen sind bei allen biografische Handlungsschemata[67] schwach entwickelt, und biografische Möglichkeiten werden nicht in Ziele und Strategien, diese zu erreichen, übersetzt. Ihr Handeln wirkt nicht intentional und zukunftsorientiert.

Julian und Halim orientieren sich an ihren prekären und devianten Peer-Umfeldern. Sie befinden sich auf den Ebenen der Identitätsbildung und der Handlungsorientierung in einer Spannung zwischen Norm und Habitus (Bohnsack 2017, 2014), zwischen kommunikativem Wissen (Regeln und Erwartungen des „normalen" Lebens) und gemeinsamen, handlungsleitenden Orientierungen (deviante Lebensführung).[68] Sie begehen mit ihren Peers Straftaten, und man kann sie mit David Matza (1964) als „Driftende" bezeichnen: Sie orientieren sich zwar an gesellschaftlichen moralischen Normen, brechen diese aber. Diese implizite Orientierung an den Normen kommt zum Ausdruck, wenn sie ihre sich wiederholenden Regelbrüche neutralisieren. Auf der habituellen Ebene verbleiben sie im Modus der Provokation und Verteidigung. Mit dieser Handlungsstrukturierung sind Erfahrungen von Kontrollverlust und

66 Dieser Typ hat Parallelen zu dem Typ „Konversion als methodische Lebensführung", den Monika Wohlrab-Sahr (1999a) in ihrer Studie zu Konversion zum Islam herausgearbeitet hat, siehe dazu die zusammenfassenden Ausführungen in Kapitel 7.

67 Siehe dazu die Erläuterung in Kapitel 5.4.

68 Auch bei Sven findet sich eine ähnliche Figur, bezogen auf eine andere habituelle Struktur. Am Ende des Interviews äußert er, bezogen auf die negativen sozialen Folgen, die sich aus der Beobachtung durch den Verfassungsschutz ergeben haben, den Wunsch: „ich will einfach nur so'n stinknormales langweiliges Leben mit ner bezahlbaren Wohnung". Mit der Distanzierung zu den entsprechenden Gruppen hat er zwar einen Teil dieses Plans umgesetzt, dennoch bleibt eine Spannung auf habitueller Ebene, die durch sein biografisch verankertes „Anderssein", sein habituelles „Sich-Unterscheiden" erzeugt wird. Dieses resultiert aus dem starken Abgrenzungsbedürfnis besonders zur Familie und findet in der Umsetzung der islamisch und islamistisch konnotierten Praktiken seinen symbolischen – eben auf sichtbare Unterscheidung zum „stinknormalen langweiligen Leben" zielenden – Ausdruck.

prekärer Identität verbunden. Trotz der objektiven Möglichkeiten, diesem Milieu zu entgehen, die ihnen ihre Schullaufbahnen bieten, bewegen sie sich immer wieder in dieses Milieu hinein. Die erlernten, strukturidentischen Handlungs- und Erfahrungsmuster und die Vergemeinschaftung (durch habituelle Übereinstimmung) in diesem Milieu besitzen Bindungskraft. Gerade das immer wieder artikulierte Erstaunen über die eigene „neue" Entwicklung (oder die anderer), das die Entwicklung als eine unwahrscheinliche darstellt, verweist auf die Schwerkraft der Positionierungen innerhalb des sozialen Raumes, auf den interaktiven Charakter von Identitätsbildung und darauf, dass sich die Akteure in diesem Umfeld gegenseitig als entwicklungsohnmächtig erfahren. Hinzu kommt die Art und Weise, wie in ihrem sozialen Umfeld soziale Ordnung hergestellt wird: In immer wiederkehrenden Situationen wird die soziale Stellung in tendenziell gewaltvollen Auseinandersetzungen, meist körperlich und mit ungewissem Ausgang, ausgehandelt. Die eigene Identitätskonstruktion ist damit dauerhaft prekär und bleibt habituell im Modus der Provokation und Verteidigung verankert.[69]

Die Orientierung am Islamismus stellt nun eine starke Ordnung her, die verspricht, sich selbst und die eigene Umwelt zu kontrollieren, die eigene Lebensführung zu disziplinieren als auch die eigene soziale Stellung und Identität zu sichern. Gleichzeitig aber verengt sich dadurch das Bezugsmilieu, und die Jugendlichen geraten erneut in stark kriminelle Kontexte und zum Teil, wie im Fall von Julian, in den Fokus der Sicherheitsbehörden. Biografische Optionen wie Arbeitsmöglichkeiten werden eingeengt. Die Orientierung führt zudem dazu, dass zwei Lebens- und Erfahrungsräume in Konflikt geraten. Auch wenn Julian durch den Umzug mit seiner Frau und den Austritt aus der Moscheegemeinde versucht, dem entgegenzusteuern, so führen seine alten und noch bestehenden Kontakte dazu, dass er als Gefährder von den staatlichen Institutionen überwacht wird. Die Hausdurchsuchungen und Konfrontationen mit der sozialen Identität als Terrorist führen dazu, dass Julian die Rolle des Außenseiters distanzlos übernimmt. Der Islamismus, vermittelt auch durch seinen Freund, verspricht nun wieder eine starke Ordnung: diesmal bezogen auf eine gesellschaftliche Utopie in Form einer vermeintlich gerechten Gesellschaftsordnung im IS. Die Ausreise erscheint nun – jenseits der ideologisch-theologischen Argumentation – als logischer Schritt. Julian befindet sich symbolisch bereits außerhalb der Gesellschaft und leidet an dieser interaktiv hergestellten Isolation. Die Ordnungs- und Gerechtigkeitsversprechen in Form des rechten Lebens in einer gerechten, weil gottgerechten gesellschaftlichen Ordnung entpuppen sich aber in der Realität als nackte Gewalt und Anomie.

69 Ralf Bohnsack u. a. (1995) haben in ihrer Studie u. a. zu Jugendlichen in Hooligan-Gruppen mithilfe von Gruppendiskussionen ganz ähnlich eine Haltung rekonstruiert, „für die die Bewährung im Kampf Grundlage von Sozialität und Zugehörigkeit darstellt und nicht die Kommunikation auf der Grundlage der Anerkennung der Perspektive, der persönlichen Identität und Einzigartigkeit des Anderen" (S. 38).

Auch für Halim zeigt sich, dass die Orientierung zwar auf den ersten Blick seine Devianz- und Alkoholprobleme zu lösen scheint, dann aber massive Konflikte in seinem sozialen Umfeld produziert. Er erkennt zudem den strategischen Charakter der sozialen Beziehungen innerhalb der islamistischen Gruppe und problematisiert diesen.

Die Rückgewinnung von Handlungsmacht und Anerkennung bleibt also prekär. Die strengen Regeln in Form des Islamismus ermöglicht den „Driftenden" aus ihrer Sicht eine Kontrolle über ihren Lebensalltag in Form von Disziplin und das Einnehmen einer neuen Position, die nicht immer wieder in den gewaltvollen Begegnungen verhandelt werden muss. Es handelt sich aber weniger um eine neue Positionierung als vielmehr um eine „Charismatisierung" des Bestehenden (vgl. Lipp 2010/1985), sie werden gewissermaßen zu besonderen Kriminellen. Ihre soziale Position verändert sich nur scheinbar, denn die Orientierung am Islamismus katapultiert sie ins gesellschaftliche Abseits. Während ihre kriminellen Handlungen in der Vergangenheit sie zwar in Konflikt mit dem Gesetz und allgemeinen moralischen Normen- und Wertevorstellungen gebracht hatten, so ist doch in diesem Konflikt noch eine Teilhabe enthalten. Gesellschaftliche Erwartungen und Normen sind als positiver Gegenhorizont bewahrt, der zwar als nicht enaktierbar erscheint, aber doch als Ideal besteht. Die mit der islamistischen Orientierung verbundene Disziplinierung erscheint zunächst als Annäherung an diesen positiven Gegenhorizont. Mit der weiteren Orientierung am Islamismus wird der gesellschaftliche Rahmen aber zunehmend zum negativen Gegenhorizont: zu dem, was unbedingt abzulehnen ist. Und der Islamismus selbst wird zu einer Neutralisierungstechnik, die alles gegen diesen Kontext Gerichtete rechtfertigt.

Wie eingangs dargestellt, ist Thomas' religiöse Suche mit der jugendspezifischen Phase der beruflichen Orientierung, dem Aufbauen eigener Perspektiven nach der Schule, dem Gründen eines eigenen sozialen Netzes und der Vergemeinschaftung jenseits der Familie verbunden. Auch er treibt von Situation zu Situation, allerdings im Kontext einer Suchbewegung und in einem anderen sozialen Umfeld. Auch er vergemeinschaftet sich in realen salafistischen Gruppen, und seine Experimente führen zum Bruch mit den Peers und zur Provokation signifikanter Anderer. Die salafistische Orientierung und Vergemeinschaftung entfalten vorübergehend starke Bindungswirkungen, die die Lebensgestaltung und Alltagsstrukturierung sowie die biografischen Optionen maßgeblich beeinflussen. Dies spiegelt sich u. a. in der Heirat einer ähnlich orientierten Frau wider und im gemeinsamen Versuch, in ein streng islamisches Land auszuwandern. Thomas (und seine Frau) positionieren sich sozial neu, identifizieren sich als strenge Muslime und emigrieren zunächst symbolisch (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 291–354). Die dadurch schmaler werdenden biografischen Optionen und die Verengung des sozialen Umfeldes verschärfen die Orientierungskrise, und das Paar plant schließlich, den Kontext, von dem

sie sich bisher symbolisch abgegrenzt haben, auch physisch zu verlassen. Während Thomas seine Erfahrungen und das angeeignete Wissen schließlich in eine gesellschaftlich anerkannte Berufslaufbahn überführen kann (wie auch Matthias und Sven), können Julian und Halim dies nicht.

Die Orientierung am Islamismus erscheint bei diesem Funktionstyp gewissermaßen als das Ruder beim Steuern durch den Fluss des Lebens. Bei diesem Typ geht es, im Unterschied zum vorherigen, aber weniger um eine neue Deutung der eigenen Biografie – eine neue lebensgeschichtliche Fiktion sowohl bezogen auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft – sondern um eine Gegenwartsorientierung, um die Deutung der aktuellen Situationen und Optionen. Die Jugendlichen können mit ihren jeweiligen biografischen Optionen nichts anfangen, Ziele und Mittel fallen auseinander. Die Orientierung am Islamismus schließt diese Kluft idealiter, vergrößert sie aber faktisch, indem biografische Optionen verringert werden. Aus Sicht der Jugendlichen erscheint die islamistische Orientierung zunächst als alltags- und handlungsstrukturierend, die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten und Paradoxa müssen aber immer wieder aufgelöst werden: entweder hin zu einer noch stärkeren Orientierung am Islamismus mit drohendem sozialen Ausschluss, die am Ende nur noch eine Ausreise als möglichen Weg erscheinen lässt oder in Richtung Abwendung von der Orientierung.

Bei allen Interviewten (außer Katharina) findet sich am Ende die Figur, dass diese nun ihre eigene Religion finden müssten bzw. die Vorstellung, Ordnung in sich selbst finden zu wollen. Dennoch bleibt bei Julian und Halim die Gefahr des devianten Driftens bestehen, während bei Thomas aus der Orientierungskrise eine Bildungs- und Berufslaufbahn wird. Katharinas lebensgeschichtliche Fiktion wiederum bietet nicht nur eine neue biografische Gesamtordnung, sondern enthält bereits Elemente des nächsten Typus, der sich auf die Erfahrung prekärer Vergemeinschaftung bezieht.

6.3 Islamismus als starke Gemeinschaft: Wahlfamilien und vorgestellte Gemeinschaften

Die Problematik, auf die sich dieser Funktionstyp bezieht, besteht in der Erfahrung sozialer Isolation und prekärer Zugehörigkeit. Islamistische Gruppen und Deutungen bieten hier Möglichkeiten, sich zu vergemeinschaften bzw. dazuzugehören. Wir haben dies in zwei Varianten rekonstruiert. In der ersten Variante spielen die realen Kontakte und sozialen Beziehungen zu ideologisierten Gruppen die wichtigste Rolle, während die Ideologie selbst nebensächlich ist, aber akzeptiert wird. In der zweiten Variante wird Zugehörigkeit über die Imagination einer Weltgemeinschaft der Muslime konstruiert (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 348). Bei dieser Art von „imagined communities“ (Anderson

2006/1983) ist die ideologische Komponente zentral (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 291–294, 347–354). Ein Unterschied besteht also in der Art der Gemeinschaft, die entweder auf realer sozialer Vergemeinschaftung basiert oder überwiegend ideologisch, als eine Art fiktive Weltanschauungsgruppe, gerahmt ist. In beiden Varianten nehmen die Jugendlichen eine neue soziale Identität an, indem sie sich selbst und ihre Bezugspersonen als Vertreter einer sozialen Gruppe wahrnehmen. Die Identifikation der jungen Menschen mit dieser Gruppe ist in deren Marginalisierung begründet. Der soziale Bezug zu einer konkreten islamistischen Gruppe zeigt sich insbesondere in der Biografie von Farschad, während die vor allem ideologische Verortung und Identifikation mit einer fiktiven Gemeinschaft bei Katharina besonders deutlich wird. An ihrem Fall wird auch deutlich, wie mehrere Funktionen in einer Biografie zusammentreffen.

6.3.1 Variante 1: Soziale Gemeinschaft und Wahlfamilien

Farschad zählt im Gegensatz zu den anderen Fällen im Sample vom Alter her nicht mehr zu den Jugendlichen oder jungen Erwachsenen. Zum Zeitpunkt seiner versuchten Ausreise ist er bereits über 30. Die biografischen Probleme, auf die sich die Orientierung an der islamistischen Gruppe bezieht, beginnen jedoch in der späten Adoleszenz mit Anfang 20, und die Lösungsstrategie, der Anschluss an die islamistische Gruppe, wirkt dennoch jugendtypisch. Für die Typenbildung (vgl. Kapitel 5.3) ist der Fall somit geeignet, um die biografische Funktion im Kontrast zu den anderen zu verdeutlichen.

Farschad: Biografische Skizze

Farschad wird Ende der 1970er-Jahre in Zentralasien geboren. Er kommt aus einer akademisch gebildeten Familie und hat mehrere Geschwister. In seiner Heimatstadt besucht er die Schule. Ende der 1980er-Jahre emigriert die Familie in ein anderes Land. Dort leben sie in einer eigenen Wohnung, und die Kinder besuchen die Schule bis der Familie die Emigration nach Deutschland gelingt. Die Familie lebt bis Anfang der 1990er-Jahre in einer Flüchtlingsunterkunft in Y-Stadt, die Kinder gehen alle zur Schule. Nach ein paar Monaten zieht die Familie in eine eigene Wohnung in X-Stadt. Farschad hat Freunde, mit denen er seine Freizeit verbringt und heimlich Bier trinkt, ebenso hat er heimlich eine Freundin. Auf Anregung eines Verwandten zieht die Familie Mitte der 1990er-Jahre nach Z-Stadt in Westdeutschland. Farschad bleibt als einziger der Familie in X-Stadt, um dort seine Fachhochschulreife zu erlangen. Er wohnt in einem Zimmer, hat eine Freundin und geht viel mit seinen Freunden feiern. Ein Jahr später zieht auch er nach Z-Stadt. Farschad absolviert eine Ausbildung. Mit Mitte 20 heiratet er auf Wunsch der Eltern und gegen seinen

Willen seine Cousine. Von Beginn an kommt es zu Konflikten mit der Ehefrau, u. a. aufgrund des Alkoholkonsums von Farschad. Zu dieser Zeit fastet Farschad erstmals zu Ramadan. Farschad jobbt in verschiedenen Bereichen, bis er Sachbearbeiter bei einem Unternehmen wird. In dieser Zeit bekommen er und seine Frau mehrere Kinder. Farschad kauft zudem ein Haus für die Familie und absolviert eine weitere Ausbildung. In dieser Zeit sterben zwei nahe Verwandte. Farschad ist deshalb lange krankgeschrieben. Er besucht eine Moschee in Z-Stadt, die später wegen salafistischer Aktivitäten geschlossen wird, und nimmt regelmäßig am Freitagsgebet teil. Schließlich trennt er sich von seiner Frau. Kurze Zeit später kündigt er seine Arbeit und orientiert sich beruflich neu. Farschad lernt bekannte Akteure der salafistischen Szene persönlich kennen und unternimmt später die Pilgerfahrt nach Mekka („Hadsch") mit ihnen. Wieder zurück von der Pilgerfahrt plant Farschad gemeinsam mit einem Bekannten nach Syrien auszureisen. Auf der Fahrt nach Syrien wird er noch in Deutschland verhaftet und zu einer Haftstrafe verurteilt.

Prekäre soziale Beziehungen und soziale Isolation

Farschad hat einen muslimischen Hintergrund, Religion spielt aber in seiner Familie und in seiner Kindheit keine Rolle. In der Einstiegserzählung stellt Farschad dar, dass er in seiner Schulzeit gut integriert ist, es gibt Erzählungen von gemeinsamen Erlebnissen mit seinen Kumpels beim Feiern und gemeinschaftlichem Bierkonsum, und er erzählt von seiner damaligen Beziehung zu einem Mädchen. Auffällig ist dabei, dass er das, was ihn in seinem Umfeld erfolgreich integriert, vor der eigenen Familie verheimlichen muss. Farschad lebt gewissermaßen in zwei Welten, wobei die eine von der anderen zwar weiß, diese aber ignoriert[70]. Dabei geraten unterschiedliche Lebensumfelder und -logiken in Konflikt, da das individuelle, am Peer-Umfeld orientierte Leben im Westen den Familienverpflichtungen und -erwartungen entgegensteht. Beide Lebenswelten können aber nebeneinanderher existieren. Farschad wird später gezwungen, eine Cousine zu heiraten. Hier brechen diese unterschiedlichen Orientierungen in einem offenen Konflikt auf.

F: als ich dann {Jahreszahl} äh geheiratet habe da hat es dann schon angefangen dass ich mich mit meiner Frau nicht verstanden habe da war schon erste Konflikt erst mal dass sie von da kam und ich war westlich orientiert ab und zu mal so getrunken ja feiern gegangen trotz obwohl ich geheiratet verheiratet war oder als dann in der Arbeit zum Beispiel feiern war wie ähm wie Weihnachtsfete oder sonst irgendwas da hab ich habe ich ja Freibier gehabt und da bin ich so nach Hause gekommen angetrunken und sie mochte das überhaupt nicht ja [...] und das lief ja natürlich nicht gut das ja ganz was anderes ich hab dann auch ein bisschen angefangen ähm so zu wie ein äh wie ein K-Länder zu sein sozusagen das meine Frau fand das ja nicht schön dass ich getrunken habe und so weiter ich hab dann langsam diese Schiene

70 Ralf Bohnsack und Arnd Nohl haben die zugrundeliegende Erfahrung als „Sphärendifferenz" beschrieben, vgl. Bohnsack/Nohl 2001a, vgl. auch Bohnsack/Loos/Przyborski 2001.

so auch versucht wegzumachen weil ich auch ein bisschen erwachsen wurde und ich hatte auch Kinder und so weiter ein bisschen hab ich versucht ähm äh auf diese Schiene zu gehen damit das dann auch vielleicht klappt mit meiner Frau besser.

Farschad erzählt, wie zwei Wertehorizonte in Konflikt geraten. Als Reaktion auf den Konflikt mit seiner Frau beginnt er, sich an den Norm- und Wertvorstellungen seiner Herkunftskultur zu orientieren und „wie ein K-Länder sozusagen" zu werden. Das Uneigentlichkeit ausdrückende „sozusagen" zeigt, dass Farschad versucht, hier eine bestimmte Rolle zu spielen und den Erwartungen seiner Frau als Interaktionspartnerin gerecht zu werden. Er bezieht dies zunächst auf die Einschränkung seines Alkoholkonsums. Zu dieser Zeit fastet er das erste Mal während des Ramadan. Seine Erwartungen werden allerdings enttäuscht. Die Beziehung zwischen den beiden bleibt konflikthaft. Die Schilderung eines Besuchs seines Freundes bei ihm zu Hause dokumentiert dies.

F: und ich hab gedacht ich lade ihn ein zu mir nach Hause um einfach auch ihn äh was Gutes zu machen dass er dass ich dann jeden Tag bei ihm war und da äh so dass meine Frau die überhaupt nicht gut behandelt hat weder die Frau noch den Jung/ den Mann diesen Jungen und ich fand überhaupt nicht schön ich war ganz traurig und und äh beschämend für mich ja und das ist dann nicht erst/ das ist immer wieder so vorgekommen dass das so gewesen ist dass ich manchmal jemanden eingeladen habe und das so was passiert ist ja ja und ich hab mir gedacht wer wenn die also die ist respektlos sowieso zu mir und auch noch zu meine Freunde und zu meine Menschen die für mich lieb sind auch respektlos und das ist dann das geht gar nicht und das war kein schönes Gefühl wenn wenn ein Freund dann sagt: „ja ich kann nicht mehr zu dir nach Hause kommen" aber der sagt: „du kannst weiter zu mir kommen" ja das ist noch schlimmer ja (5)

Farschad lädt seinen Freund und dessen Frau ein, um sich bei ihm für seine tägliche Hilfe zu bedanken. Er schildert, wie seine eigene Frau die Gäste schlecht behandelt und zieht daraus die Konsequenz, bis auf Weiteres niemanden mehr einzuladen. Die folgenden Detaillierungen konkretisieren dieses „schlecht Behandeln" zum einen im Sinne von Respektlosigkeit der Frau ihm und seinen Freunden gegenüber und zeigen zum anderen, dass das Verhalten der Frau besonders deshalb verletzend für Farschad ist, weil er so die eigentlich unterstellte Reziprozität sozialer Beziehungen (gegenseitige Einladungen) nicht aufrechterhalten kann. Dass sein Freund ihn dennoch weiterhin zu sich einlädt, wird in dieser Hinsicht doppelt beschämend für ihn.

In dieser ohnehin schwierigen Beziehungslage stirbt seine Mutter, und sein Vater geht zurück in sein Herkunftsland und heiratet dort erneut. Farschad fühlt sich in dieser Situation von seiner Frau weder verstanden noch unterstützt. In dieser krisenhaften biografischen Konstellation, in der wichtige soziale Bezüge in seinem Leben wegbrechen und zerbrechen, besucht Farschad zum ersten Mal eine Moscheegemeinde, in der zu dieser Zeit zentrale Akteure der salafistischen Szene agierten. Die Schilderung seiner ersten Besuche steht im Kontrast zu der eben geschilderten Situation in seiner Ehe.

F: aber wenn ich dann konnte da nach X-Stadtteil zu gehen äh war das so dass ich dann Deutsch gehört habe und dass ich das auch verstanden habe und dass ich das schön fand ja und dass die Leute untereinander dass die dann wie die miteinander umgegangen sind so freundlich brüderlich und zuvorkommend das fand ich auch schö/

Farschad hebt an den Gemeindebesuchen zunächst hervor, dass er dort deutsch gehört habe und dies auch verstanden habe. Diese Formulierung ist zunächst vor dem Hintergrund sinnvoll, dass in vielen Moscheen in Deutschland die Predigten in den Sprachen der jeweiligen Gemeinden gehalten werden und zudem alle Gebete auf Arabisch stattfinden. Farschad, als Kind nach Deutschland gekommen, spricht vor allem deutsch und seine Landessprache. Zudem ist er aber auch säkular aufgewachsen. Der Zusatz: „und dass ich das auch verstanden habe" könnte demnach, zusätzlich zum rein sprachlichen Verständnis, auf der Ebene liegen, dass in dieser Moschee so gesprochen wurde, dass auch religiös Unerfahrene es verstehen konnten. Im Weiteren geht es aber nicht um die religiöse Ebene, etwa den Inhalt der Predigten, sondern um das Kommunikationsverhalten der Menschen, die er dort antrifft, und die Qualität der sozialen Beziehungen, die er daraus erkennt. Dabei steht seine Charakterisierung: „freundlich", „brüderlich", „zuvorkommend" im scharfen Kontrast dazu, wie er an der vorangegangenen Stelle im Interview die Beziehung zu seiner Frau schildert („respektlos"). Das Verstehen bekommt damit auch noch die Bedeutung des gegenseitigen Verstehens unter Freunden. Im weiteren Verlauf zieht Farschad dann aus dem gemeinsamen Haus aus und lebt allein in der Wohnung seines Vaters.

Farschad greift in einer biografischen Konfliktlage auf den bis dahin nur formalen und für sein Selbstverständnis und seine Alltagspraxis weitgehend bedeutungslosen Aspekt der religiösen Zugehörigkeit (sein formales Muslimsein) zurück, der ihm Zugang zu neuen gemeinschaftlichen Bezügen eröffnet. Religiöse Glaubensinhalte werden hier nicht thematisiert und bleiben auch im weiteren Verlauf peripher. Im Vordergrund stehen die vergemeinschaftenden Aspekte der vorgefundenen Gruppe: Sie gibt sozialen Halt und wird durch die Möglichkeit zur sozialen Verortung und der Erfahrung von Reziprozität zur sinnstiftenden Gemeinschaft. Farschad evaluiert: „das Wichtigste war ihre Freundlichkeit".

Wahlverwandtschaftliche Vergemeinschaftung

Die Bedeutung des vergemeinschaftenden Aspektes zeigt sich in der folgenden Erzählung zum „Hadsch". Die Entscheidung, diesen zu vollziehen, wird nicht als religiös motiviert dargestellt. Den Impuls liefert Farschads Vater, der selbst das religiöse Ereignis mit der sozialen Funktion sich zu treffen, verbindet.

F: der hat mich angerufen der hat gesagt er möchte mich sehen aber der würde mir ein Ticket für für Hadsch bezahlen weil er selber Hadsch kommen möchte und dann können wir uns da

uns da treffen und ich hab so gesagt ich hab gesagt: „ja gerne ich möchte gerne dann auch Hadsch machen wenn du das bezahlst“ mein Vater wollte das Ticket bezahlen

Der „Hadsch“ wird hier als vom Vater initiierte Gelegenheit dargestellt, bei der Vater und Sohn sich nach langer Zeit gewissermaßen geografisch in der Mitte wiedersehen und etwas gemeinsam unternehmen können. Farschad wendet sich daraufhin an seine Bekannten aus der Moscheegemeinde und bittet um Hilfe bei der Vorbereitung und Organisation.

F: und ich hab mir gedacht ich möchte diese Leute wo ich mich dann so wohlgefühlt habe in Z-Stadtteil wieder sehen dann bin ich dann nochmal da gegangen und ich hab die nochmal samt alle da gesehen und das war wieder schönes Gefühl dass ich die wieder gesehen habe und dann hab ich noch (X-Akteur) da getroffen (X-Akteur) und ich hab den gefragt: „ja mein Vater zahlt mir jetzt Hadsch wie soll ich das machen? wo soll ich das machen? Kenn/ ich hab gehört du kennst dich da aus“ [...] ja und der hat mir dann eine Telefonnummer gegeben der hat gesagt: „ruf da mal an und kannst du da buchen“ und da hab ich angerufen und hab da gebucht und dann als ich dann Hadsch gemacht habe und da hingeflogen bin und hab dann gesehen dass (X-Akteur) auch dabei war als als Reiseführer das wusste ich vorher nicht ja der hat quasi die Telefonnummer mir gegeben wo er Reiseführer ähm macht für diese Gesellschaft und das war natürlich auch wieder schön dass ich ihn wieder sehe und mit ihm zusammen bin und so und das war ganz anderes als ich dann mit ihm zusammen ich kannte ihn ja nur von der Bühne quasi und jetzt hab ich ihn kennengelernt wegen dieser Hadschzeit so ganz normal gesprochen wie Freund dann und das war auch ganz gut und ich hab gemerkt er kann Arabisch und spricht Arabisch und er weiß so viel über Religion und so weiter und dann hab ich mein Vater angerufen: „ja ich bin hier angekommen wo bist du denn warte ich auf dich“ er hat kein Visum bekommen mein Vater und das war das war schlimm das er nicht kom/ kommen durfte nach äh zu/ zum Hadsch und dann war ich natürlich mit mit denen dann zusammen sonst wäre ich ja mit meinem Vater zusammen gewesen ja

Wie auch schon in der vorangegangenen Passage gezeigt wurde, betont Farschad auch hier am Anfang das „schöne Gefühl“, das er bei der Vergemeinschaftung mit den Mitgliedern der Moscheegemeinde verbindet und das ihn dazu motiviert, diese aufzusuchen. Dann folgt eine Geschichte von Zufällen. Farschad gerät unwissentlich in einen von dem Szeneakteur und der salafistischen Gruppe organisierten Hadsch. Farschad ist stolz darauf, den bekannten Akteur nun persönlich wie „ein[en] Freund“ kennenzulernen. Auch hier spielt Religion in Form religiöser Orientierungen oder Praxis keine Rolle, bis auf das Wissen über Religion, das Farschad an dem Szeneakteur bewundert. Entscheidend ist die persönliche Beziehung, die aufgebaut wird. Am Ende der Passage ist es ebenfalls der (unglückliche) Zufall (der Vater bekommt kein Visum), der dafür sorgt, dass Farschad nun nicht mit seinem Vater, sondern mit den Mitgliedern der salafistischen Gruppe den „Hadsch“ vollzieht und diese damit buchstäblich zur Ersatzfamilie werden.

Übernahme der gruppenspezifischen Argumentationsmuster

Für Farschad ist das Muslim-Sein auch im weiteren Verlauf des Interviews weniger als religiöse, sondern mehr als soziale Kategorie relevant. Dabei ist entscheidend, dass sich Farschad schließlich auch als Stellvertreter dieser sozialen Gruppe neu definiert.

So nimmt er sich im Zuge seiner Vergemeinschaftung in der salafistischen Gruppe als Vertreter der diskriminierten Muslime wahr. Die Selbstwahrnehmung als Muslim spielte in seiner Biografie bis dahin keine Rolle, weder im positiven noch im negativen Sinne. So werden Erfahrungen von Statusverlust in der Familie oder Benachteiligungen bei Sozialleistungen in der biografischen Erzählung auf den Status als Flüchtling zurückgeführt bzw. als ein Problem des Aufenthaltstitels dargestellt. Im Laufe seiner Einbindung in die lokale salafistische Szene kommt es aber zur Veränderung dieser Wahrnehmung. Er übernimmt sukzessive die Argumentationen und Problemwahrnehmungen der Gruppe. Dies zeigt sich in seinen Erzählungen anfänglich in der Bewunderung eines Szeneakteurs und dessen Einsatzes für andere Muslime. Nach einem Beispiel gefragt, führt Farschad aus, dass es die Überzeugung des Anderen sei, die anziehend wirke.

F: ja wenn zum Beispiel wenn jemand vorne redet und dann redet er schreit er und dann sagt er: „ja wir müssen da was dagegen machen“ der ist dann ganz ähm selber sozusagen dafür man merkt er ist davon überzeugt und der ist selber mit einer (Aggression) spricht er und dann hat er noch diesen Brief auf den Boden geschlagen hat er gesagt: „wir müssen da was gegen“ und so weiter das fei/ das äh äh f/ sah äh denk äh war ähm meiner Meinung nach so Aggressio/ aggressiv rübergebracht und so dass die anderen sich betroffen fühlen was zu machen was zu bewegen [...] das find ich so äh meiner Meinung nach ein bisschen aggressiv wo der das aggressiv rüberbringt und genauso aggressiv äh wird dann auf den anderen Leuten auf den Menschen die hören auch übergeleitet ja [...] und ich denke dass die Menschen die das hören die werden geladen ja.

In der Rede, die Farschad hier miterlebt, geht es um konkrete Fälle von Benachteiligungen von Muslimen in Deutschland. Der Redner liest aus einem Brief einer betroffenen muslimischen Frau vor. Farschad führt am Beispiel aus, dass der Redner aggressiv in seiner Darstellung auftritt und andere dazu aufruft, zu handeln. Farschad bewundert dabei die Überzeugung, die hinter der Aggression steht, diese ist für ihn Ausdruck einer festen Haltung. Er erkennt hier das aggressive Reden als eine Technik, um Andere betroffen zu machen und zum Handeln zu bewegen, sie emotional zu „laden“. Hier geht es letztendlich darum, dass tagesaktuelle Geschehnisse und deren Akteure als Stellvertreter einer sozial benachteiligten Gruppe und für bestimmte politischen Situationen stehen und die Anwesenden zu kämpfenden Stellvertretern, zu Anwälten dieser Sache werden. Aus dieser Perspektive nimmt Farschad selbst die Probleme von Muslimen wahr und verknüpft diese mit dem Engagement der islamistischen Gruppe.

F: da habe ich dann erst mal bewusst wahrgenommen was da los ist in der Welt dass da Leute auch untereinander gesprochen haben dass die Muslime leiden überall in der Welt und dann hab ich noch mitbekommen die Angelegenheit in Syrien wie das so ist [...] und dann äh als ich dann wieder zurück war hab ich dann mitbekommen dass da auch (X-Akteur) Sachen dahin bringt zum Beispiel der kauft ähm äh so Krankenwagen und nimmt äh dann Kleidungsstücke und so weiter bringt er hin

Für die ideologische Argumentation typisch, sieht Farschad in politischen Ereignissen auf der Welt das Leid von Muslimen, allerdings elaboriert Farschad dies an keiner Stelle genauer, wie es viele der anderen Interviewten in ihren Erzählungen machen. Es bleibt bei der vagen Formulierung, dass „muslimische Länder überall leiden und Probleme haben". Der Deutungsrahmen ist für ihn nicht relevant. Auch religiöse oder theologische Inhalte blendet Farschad gänzlich aus. Er erwähnt auf Nachfrage lediglich, dass dies „schön zu wissen", aber letztlich nicht praktizierbar sei. Wichtig für seinen Entschluss auszureisen, ist aber die Rahmung der Aktivitäten der Salafisten als humanitäre Hilfsaktion am Ende des Segmentes.

Die Erzählung zu Farschads Entschluss zur Ausreise zeigt nun die Verbindung dieser beiden Dimensionen: Auf der Ebene der sozialen Identifikation als Muslim rationalisiert Farschad den Entschluss aus der Perspektive eines Muslims, der anderen Muslimen helfen muss. Auf der Ebene der konkreten sozialen Beziehungen ist es die persönliche Identifikation mit dem Szeneakteur und den Mitgliedern der salafistischen Gruppe als Freunde, die seinen Entschluss, mitzugehen, motiviert, und es ist die Erfahrung der Einsamkeit: Ihm fehlen andere persönliche Beziehungen, die Farschad hier Halt geben und zum Bleiben motivieren könnten. Dies wird in der folgenden Passage deutlich.

F: und (X-Akteur) kam dann danach zu mir nach Hause in mein Vater war ja nicht da in der Wohnung [...] und dann kamen noch andere Leute die ihn besucht haben und dann haben die manchmal Videos geguckt über diese Angelegenheit was in Syrien passiert und so weiter [...] und der hatte auch manchmal der hat (X-Akteur) hat Videos gedreht in äh in meine Wohnung [...] und aber ich hab diese Videos, was er in meiner Wohnung gedreht, halt nicht so bewusst so wahrgenommen, aber trotzdem ich fand das schön dass das in meiner Wohnung stattfindet, ich hab weil der war ja ein Star ein Star nimmt in meiner Wohnung Videos in YouTube auf ja das war cool für mich und äh damals und äh aber diese Inhalt das hat mich nicht gekümmert und ich hab mir auch nich heute, denk ich ich könnte doch einfach mal gucken oder hören was er redet äh das weil ich konnt ja da kann ja jeder kann ja in Verantwortung gezogen werden wenn bei ihm in der Wohnung was gedreht wird und wenn ein dieser Inhalt äh irgendwie komisch ist ne? und das hat mich nicht gekümmert ja, ich weiß nicht warum das mich das nicht gekümmert hat, war nicht so °keine Ahnung° kann ich nicht sagen also wenn ich so im Nachhinein so zurückdenke waren manche Sachen also was ich so gemacht habe und gedacht habe war nicht ganz ganz erwachsen sagen wir mal so ja, also ich hatte keine klaren Gedanken denk ich mal ja und irgendwann mal der war ja immer wieder da und ist dann nach Syrien [...] und der hat dann in Syrien zum Beispiel ein Video gedreht [Angaben zu Ort der Aufnahme und Inhalt des Videos, es geht um Hilfsaktionen] und ich weiß nicht mehr dann hat er irgendwas über Freiheitskämpfer geredet aber ich kann mich nicht so richtig daran erinnern weil auf jeden Fall, da war was in dem Moment als er jemanden geholfen hat und dann war noch ein anderer Video wo er auf Arabisch gesprochen

hatte [Ortsangabe], ich hab das nicht verstanden damals aber ich hab ihn dann als ich ihn wieder gesehen hab, ich hab ihn gefragt was er gesprochen hat, der hat dann gesagt: „ja ich kann dir nur so ein bisschen inhaltlich sagen was da war ich hab dann auf Arabisch gesagt ich bin ein deutscher Muslim der hier gekommen ist um Menschen zu helfen und sich darum zu kümmern aber wo seid ihr denn die wahren Muslime oder wo seid ihr die gebürtige Muslime die auch mal vielleicht kommen sollten und helfen sollten“ so was ähnliches und irgendwann mal hab ich gedacht: „ich bin ja sowieso mit dem Leben fertig“ ich hab kein kein Sinn mehr gesehen weiterzuleben, kein Sinn und ich hab gedacht: „meine Kinder ich bin weg von Kinder von meine Familie mein Vater ist auch weg und so ganz alleine und diese Leute die sind auch dabei Menschen zu helfen und die bleiben auch nicht mehr hier dass ich mit denen weiter zusammenbleiben kann“ und dann hab ich gedacht: „ich geh auch, besser ich sterbe als ganz alleine zu sein“ ja ohne meine Familie so hab ich deshalb hab ich dann diese Entscheidung getroffen und hab dann zu (X-Akteur) gesagt: „ich möchte auch“ und der fand das auch gut, was ich heute im Nachhinein denke eigentlich ein guter Freund würde das nicht so denken ich wür/ ich hätte heute heute sag ich, ein guter Freund wenn er ein guter Freund wär hätte er vielleicht zu mir gesagt: „ja du hast Familie du hast Kinder und dein Haus läuft noch, vielleicht schmeißen die deine Kinder und deine Familie aus diesem Haus wenn du nicht weiter bleibst und diese Schulden bezahlst kümmere dich erst mal um deine Familie“ ja so würde ich ein Freund sagen und nicht sagen: „ja ein das ist eine gute Entscheidung zu sterben“

Im Mittelpunkt der Erzählung steht, dass der Szeneakteur Farschad in seiner Wohnung besucht und er so als Teil der Gruppe akzeptiert wird. Parallel zu den anderen Stellen wird auch hier der abwesende Vater erwähnt, und die Gruppe ersetzt diese familialen Beziehungen. Farschad macht nun deutlich, dass er die Inhalte der Gruppe wohl wahrgenommen, aber ausgeblendet hat – im Prinzip ein Akzeptieren durch Ignorieren, und auch darin drückt sich sein Fokus auf die Vergemeinschaftung an sich aus. Er reflektiert jedoch über seine Naivität, die er sich mit jugendlichem Leichtsinn und gedanklicher Verwirrtheit erklärt. Das nächste Segment zeigt nun die Vermischung der Orientierung Farschads an seiner neuen sozialen Identifikation als Muslim und seinem biografischen Problem der sozialen Isolation. Farschad berichtet, wie der Szeneakteur als „deutscher Muslim“, also als Konvertit, in seinem Video die „echten Muslime“ aufruft, ebenfalls in Syrien zu helfen. Hier geht es nicht, wie in den anderen Interviews deutlich wurde, um die islamistisch-ideologische Gegenüberstellung von „echten“, im Sinne von rechtgeleiteten, Muslimen gegenüber den „unechten“, weil nur traditionellen Muslimen, sondern um den „gebürtigen Muslim“ – im Sinne der formalen Kategorie der Religionszugehörigkeit, die es Farschad möglich macht, sich als Muslim sozial zu identifizieren. Daran schließt Farschad an, und salafistisch-religiöse Argumentationen werden auch hier nicht orientierungsleitend, ebenso wenig wie der Aspekt des „Freiheitskampfes“, den er hier zwar wahrnimmt, aber nicht mehr rekonstruieren kann (oder will). Farschad sieht sich als Freund und als Helfer, der sich aufgrund seiner (neuen) sozialen Identität zur Hilfe verpflichtet fühlt. Nicht zufällig spricht Farschad weder in Bezug auf Muslime an sich noch in Bezug auf die

Mitglieder der islamistischen Gruppe von „Brüdern“ und „Schwestern“ im Sinne der Religionsgemeinschaft.

Mit dieser sozialen Identifikation ist die krisenhafte biografische Erfahrung sozialer Isolation und der Brüchigkeit seiner sonstigen sozialen Beziehungen erzählerisch verbunden. Farschad sieht keinen Sinn mehr in seinem gegenwärtigen Leben. Die Gründe, mit dem Leben „fertig“ zu sein, liegen für Farschad in seiner sozialen Isolation („so ganz allein“), die dadurch verschärft wird, dass auch die anderen aus der salafistischen Gruppe ausreisen. Die Ausreise ist für ihn eine gemeinschaftliche und vergemeinschaftende Aktion. Farschad gerät in die Ausreise als (Straf-)Tat hinein wie Julian und Halim in ihre Straftaten: In der situativen Orientierung an den konkreten Anderen und ohne über die Folgen nachzudenken, die sich aus der Situation heraus ergeben. Schließlich rationalisiert er die Ausreise als Akt, um „Menschen zu helfen“, und diese Verharmlosung ist ebenso eine Technik der Neutralisierung wie in den anderen Fällen. Damit überführt Farschad die Argumentationsformen der Gruppe in die eigene Handlungspraxis. Die das Segment abschließende Evaluation zeigt diese Logik noch einmal: Farschad bewertet im Nachhinein das Verhalten des Szeneakteurs ihm gegenüber als falsch aus der Perspektive einer Freundschaftsbeziehung: Als guter Freund, für den Farschad ihn gehalten hat, hätte dieser ihm von der Ausreise abraten müssen, ihn vor den Folgen für seine Lebenssituation warnen sowie ihm Perspektiven eröffnen müssen. Diese Rahmung macht die Geschichte der Zugehörigkeit zur salafistischen Gruppe und der Ausreise zu einer Geschichte der folgenreichen Orientierung an falschen Freunden und des naiven Vertrauens. Entsprechend ist die Erzählung von Farschads Verhaftung und Gefängnisaufenthalt, im Unterschied zu den Erzählungen von Julian und Halim, eine Erzählung der Scham: Farschad wird im Nachhinein klar, dass er eine Straftat begangen hat, er erkennt dies an und übernimmt dafür die Verantwortung.

6.3.2 Variante 2: Vorgestellte Gemeinschaft und symbolische Emigration[71]

Katharina: Prekäre Verortung über familiengeschichtliche Fiktion

Wir haben in Abschnitt 6.1.1 gezeigt, wie sich Katharina mithilfe des Bezuges auf den Islam und auf islamistische Deutungen symbolisch von ihrer Familie abgrenzen kann, und wie über Internetakteure vermittelte islamistische Orientierungen als das kontrastierende Eigene ins Spiel kamen. Es wurde rekonstruiert, wie sich Katharina über religiöse Kategorien identifiziert und sich neu erfindet. Dabei haben wir zunächst den Punkt der Abgrenzung hervorgehoben,

71 Vgl. den Typus „Konversion als symbolische Emigration und symbolischer Kampf“ in Wohlrab-Sahr 1999a, S. 291–354; siehe auch Fall Thomas in Kapitel 6.2 und Kapitel 7.

die Individuation und relative Autonomie gegenüber der Familie ermöglicht. Wir hatten gezeigt, wie Katharina die Konversion zum einen als Möglichkeit sah, ihr „ganzes Leben“ zu ändern, indem die selbstgewählten Fixierungen durchbrochen werden, und hatten in Abschnitt 6.2.3 gezeigt, wie sie mithilfe der starken äußeren Ordnung, die der Islam verbürgt, auch ihre Biografie ordnet. In Katharinas biografischen Daten wird deutlich, dass sie im frühen Kindesalter ihre Mutter durch Suizid verliert und durch die Migration, bei der der Vater und dessen Eltern nach Deutschland gehen, die mütterliche Linie gekappt wird. Katharina hat keinen Kontakt zu ihren Großeltern oder anderen Verwandten mütterlicherseits. In ihrer Erzählung wird deutlich, dass in der Familie nicht über die Mutter und die Umstände des Suizids gesprochen werden soll und es keine Verständigung über diesen Teil der Familiengeschichte gibt.

K: über meine Mutter wurde so gut wie gar nicht gesprochen mein Papa wollte auch glaub ich nicht dass ich das alles weiß wie das damals war dass sie Tabletten genommen hat dass sie sich umgebracht hat ich kann mich halt auch äh an äh an ausschlaggebende Situation erinnern da äh war mein Papa mit meinem Bruder im Badezimmer [...] mein Vater hat ihn dann grad abends die Zähne geputzt und ich war in dem Zimmer nebenan vom Bad und dann haben die sich auch irgendwie ein bisschen miteinander gerangelt und dann mein Bruder irgendwas über meine Mutter gesagt und ich hab nur mitbekommen ich hab’s glaube ich auch gesehen wie er ihm auf dem Mund gehauen hat so. also mein Vater hat uns gar nicht gehauen nie irgendwie so was gemacht aber in dem war das dann direkt: „nein ich möchte auf keinen Fall dass sie irgendwas erfährt“ mein Vater ist auch nie von mir von sich aus zu mir gekommen hat über meine Mutter erzählt ähm

Katharina beobachtet das Gespräch und die Interaktion zwischen ihrem Vater und ihrem Bruder. Dass der Vater die Bemerkung des Bruders mit einem Schlag auf seinen Mund kommentiert und das Gespräch damit unterbindet, bezieht Katharina in dieser Schilderung auf sich: Sie soll nichts über die Mutter erfahren. Es geht nicht darum, was der Bruder eventuell für den Vater Provozierendes gesagt haben könnte, sondern um die Interpretation dieser Situation als für Katharina geltendes Redeverbot in der Familie. Die Unklarheiten gehen dabei über die Kernfamilie hinaus. Auch von ihren Großeltern erfährt sie nichts über die Mutter.

K: ich hab ja immer als Kind erzählt meine Mutter wurde von nem Bär erschrocken und dann ist sie gestorben also da hat man auch als Kind gar nicht dieses dieses Offene gehabt so: „was ist denn jetzt mit deiner Mama passiert“. im Kindergarten hab ich dann auch zu meiner Oma gesagt: „ich warte jetzt bis meine Mama kommt und mich abholt“ und dann habe ich meine Oma äh gefragt wo ist denn Mama. ja und meine Oma hat dann gesagt: „ja frag mal deinen Papa“.

Die Geschichte vom Bär, der die Mutter zu Tode erschrickt, zeigt die kindliche Erklärung Katharinas des ungeklärten Todes. Die Szene, in der sie mit der Verweigerung mitzukommen, eine Aufklärung zu erzwingen versucht, endet mit dem Verweis der Großeltern, den Vater zu fragen. Hier schließt sich der Kreis

der Aussichtslosigkeit, etwas über die Mutter zu erfahren, schließlich weiß Katharina, dass ihr Vater jegliche Kommunikation darüber verbietet. In der Auslassung berichtet Katharina zudem darüber, wie die Großeltern später über den Substanzmissbrauch der Mutter sprechen und darüber, dass sie als Kind von ihrer Mutter im Kinderwagen vor einer Kirche allein gelassen wurde. Sie wird damit im Unklaren darüber gelassen, inwieweit sie überhaupt ein erwünschtes Kind war und in welchem Verhältnis ihre Mutter zu ihr stand. Später „konfrontiert" Katharina dennoch ihren Vater mit diesem Thema[72]. Da dieser aber gemeinsam mit dem Bruder den Geschichten der Großeltern widerspricht, ist sich Katharina nicht sicher, welche Variante die richtige ist. Sie geht schließlich davon aus, dass die einzelnen Familienmitglieder „das irgendwie anders wahrgenommen" haben. Es fehlt damit eine gemeinsame, auch gemeinsam erzählte Familiengeschichte. Das Problem besteht also nicht allein im Fakt, dass Katharina ohne Mutter aufgewachsen ist, sondern es fehlt die „innerfamiliale (meta-)kommunikative Verarbeitung, im Sinne einer Vergewisserung, einer reflexiven Kontinuitätssicherung auf der Ebene der gemeinsamen Familiengeschichte und vor allem der familienbezogenen Kindheitsgeschichte der Einzelnen" (Bohnsack u. a. 1995, S. 32). Katharina ist in dieser Hinsicht ebenso einsam wie Farschad. Die im Abschnitt 6.1 dargestellte teilweise kontrafaktische Identifikation und Zugehörigkeitskonstruktion mithilfe von nationalen und religiösen Kategorien hat in diesem Zusammenhang eine weitere wichtige Ebene, die besonders am Beginn ihrer Konversionsgeschichte deutlich wird.[73]

> K: also mit 17 bin ich konvertiert und bin jetzt seit 10 Jahren Muslima und ähm mit Muslimen bin ich halt immer äh in Kontakt gewesen. von klein auf. also ähm. Mit zweien sehr besonders. ich hatte eine die war bei mir zu Hause halt. Zu Hause also im gleichen Haus haben wir gewohnt und das war auch jetzt also wir sind auch zusammen in die Kita gegangen und ich bin auch ganz oft nach der Schule zu ihr gegangen. ich hab halt immer diesen ganzen Islam von klein auf erlebt. ich hatte auch nur muslimische Freunde in dem Sinne mit denen ich dann enger war. sag ich mal so. und ja, ich hab das alles mit erlebt, aber es war irgendwie immer als kleines Kind für mich: „ok ihr habt eure Religion ich hab meine Religion", es ist ja alles schön und gut, man versteht sich aber ich war halt immer total die Christin dadurch dass ich halt auch aus X-Land kam das ein sehr katholisches Land war. von zu Hause aus habe ich das jetzt auch nicht so mitbekommen dieses wir beten jetzt, wir gehen jetzt in die Kirche, wir machen jetzt die ganzen Rituale so wie diese streng osteuropäischen äh katholischen Menschen das halt alles machen.

Katharina präsentiert sich als von Beginn an vertraut mit dem muslimischen Milieu und der Religion („dieser ganze Islam", „mit Muslimen immer in Kontakt gewesen"). Zugleich berichtet sie von ambivalenten Zughörigkeitserfahrungen: Sie hat zwar Freundschaften zu anderen Kindern und deren Familien

72 Das Tabu reproduziert sich auch formal in Katharinas Erzählung: Die Geschichte der Mutter wird erst als Hintergrundkonstruktion ganz am Ende der biografischen Eingangserzählung erzählt.

73 In diesen Abschnitt wurden Teile bereits vorher publizierter Analysen integriert (vgl. Frank/Glaser 2017, 2020)

und erlebt andere Familienzusammenhänge. Dennoch konstruiert sie eine Differenz bezogen auf religiöse Zugehörigkeit. Katharina identifiziert sich dabei als „total die Christin", obwohl sie weder formal Christin ist noch religiöse Rituale in ihrer Familie erlebt hat. Möglich wird diese Identifikation über ihre Herkunft aus ihrem katholischen Heimatland. Das „X-Länderisch-Katholisch-Sein" ist eine lebensgeschichtliche Fiktion, die zum einen eine Familienidentität im Sinne einer „invented tradition" (vgl. Anderson 2006/1983) schafft (und Katharina versucht kurzzeitig, diese Tradition zu beleben, indem sie versucht, „katholisch" zu werden, sich Rosenkränze besorgt und Plakate vom Papst in ihrem Zimmer aufhängt). Zum anderen erschafft sie einen imaginären sozialen Rahmen, dem sie sich zuordnen kann, im Sinne einer „imagined community" (vgl. Anderson 2006/1983). Damit wird mithilfe sozialer Kategorien zum einen Nichtzugehörigkeit erklärt, zum anderen aber auch Zugehörigkeit und Identität konstruiert. Persönliche und soziale Identität scheinen an dieser Stelle zusammenzufallen, Religion und Nation zum Ankerpunkt persönlicher und familialer Identität zu werden.

Utopische Gesellschaft, vorgestellte Gemeinschaft und imaginäres Territorium

Die Konversion zum Islam schafft in dieser Hinsicht neue Zugehörigkeitsmöglichkeiten. Allerdings orientiert sich Katharina nicht an ihrem beschriebenen muslimischen Umfeld (sie besucht nur einmal eine Jugendveranstaltung einer Moscheegemeinde), sondern sucht sich Informationen im Internet und stößt dort auf die medialen Angebote salafistischer Akteure.

K: dann bin ich halt auf-n paar Videos gestoßen, die man halt kennt. ich sach jetzt ma Pierre Vogel ne? Das war halt so der erste Berührungspunkt, ich hab mir dann auch/ dann kam wie gesagt der ganze Islam.

Auffällig ist der Schluss des Segments: Auf den „ganze[n] Islam" hatte Katharina bereits am Anfang ihrer Konversionserzählung hingewiesen (siehe die zuvor zitierte Passage). Hier hatte sie offensichtlich den Islam ihres muslimischen Umfeldes gemeint, wie sie ihn in der Alltags- und Lebenspraxis erlebt hat. Mit den Videos und Pierre Vogel kommt noch ein anderer „ganzer Islam" ins Spiel, nämlich derjenige, der ihre Selbst- und Weltdeutung verändert. Die Bezüge zum Islam ihres muslimischen Umfeldes sind für Katharina damit als Gelegenheitsstruktur zwar relevant, inhaltlich und sozial aber für ihre eigene religiöse Praxis und ihr eigenes religiöses Konzept nicht anschlussfähig. Neben den bereits dargestellten Funktionen wird am Ende des Interviews deutlich, dass sich mit der Orientierung an salafistischen Auslegungen auch die Möglichkeit bietet, sich sozial neu zu verorten und zugehörig zu fühlen. In einer Nachfrage der Interviewerin zu Diskussionen, die sie mit ihren Großeltern über den Islam geführt hat, positioniert sie sich zu islamistischen Gruppen wie folgt:

K: die sind nich in der Position uns Muslime Vorwürfe zu machen. ich meine schaut auf eure Geschichte und schaut auf unsere Geschichte, wie viel Opfer, wie viele Kriege, et cetera habt ihr geführt, und was wollt ihr denn von uns, ich find-s halt auch einfach ähm ich werde oft sauer, und ich find-s ne Frechheit, dass ähm ähm (1) ähm man uns Muslima angreift, und uns Vorwürfe macht, ihr kommt doch in unsere Länder, beutet uns aus, (nimmt) uns unsere Ressourcen weg, schlachtet unsere Geschwister ab, da bin/ da war ich auch total sauer, als ich das mit Paris gesehen habe, natürlich ist es schlimm was da passiert is, es sind Menschen gestorben, es sind Familien unschuldige Familien gewesen? aber wo ich dann diesen ganzen Hype gesehen habe, den alle drum gemacht haben, ich weiß nicht ein paar tausend, hundert, wie viele es genau warn? wo ich mir denke das passiert in unseren arabischen muslimischen Ländern Tag für Tag.

Auffällig in dieser Passage ist vor allem, dass Katharina in der „Wir"-Form als Stellvertreterin der Muslime spricht. Dabei teilt sie die Welt in Muslime und Nicht-Muslime. Sie trennt eingangs in „die", womit sie die westlichen Länder meint, und „uns Muslime", als deren Stellvertreterin sie sich hier präsentiert, und gibt damit der folgenden Argumentation im Sinne eines „ihr" gegen „uns" die Richtung. So vergleicht sie „eure" und „unsere" Geschichte, reiht sich damit in die Geschichte der Muslime ein und begründet mit der kriegsreichen Geschichte die Illegitimität der Vorwürfe bezüglich des Islamismus. Schließlich erscheint die Verurteilung des IS als Angriff auf „uns" Muslime, und sie dreht (in Bezug auf den Anschlag von Paris) das Verhältnis von Tätern und Opfern um, indem sie eine sich steigernde Reihe von Angriffen der westlichen auf die muslimische Welt aufzählt: der Einfall in „unsere" Länder, der Diebstahl und die Ausbeutung, schließlich das inhumane „Abschlachten". Vor diesem Hintergrund relativiert sie den Anschlag von Paris. Auch hier handelt es sich um Techniken der Neutralisierung, wie wir sie in Kapitel 6.2 dargestellt hatten. Diese sind hier Teil des ideologischen Konstrukts, das Katharina hier wiedergibt (und wie es Friedhelm Neidhardt auch für Mitglieder der RAF-Gruppe beschrieben hat, vgl. Neidhardt 1981). Die Neutralisierung ermöglicht hier erst eigentlich die Identifikation, denn durch diese werden die virtuelle Wirklichkeit und idealisierten Identitätskonstruktionen abgesichert. Wenn Katharina in der Mitte und am Ende der Passage von „unseren arabischen muslimischen Ländern" spricht, obwohl sie weder aus einem arabischen Land kommt noch selbst je ein arabisches oder muslimisch geprägtes Land besucht hat, verortet sie sich über die Ideologie sozial und territorial neu, sie identifiziert sich mit dieser virtuellen Wirklichkeit und deren idealisierten Anderen. Dies wird durch die Gegenüberstellung von muslimischem „Wir" und westlichem „Ihr" deutlich, an späterer Stelle benutzt sie entsprechend die Formulierung: „ihr Europäer". Wie in der vorher analysierten Passage definiert Katharina Zugehörigkeit über nationale und religiöse Kategorien: Die arabischen muslimischen Länder als imaginiertes Territorium und als imaginierte Gemeinschaft schließen direkt an ihre vorherige Identitäts- und Zugehörigkeitskonstruktion „osteuropäisch-katholisch" an bzw. ersetzen diese. Katharina emigriert symbolisch. In der Übernahme der Position der Muslime allgemein

und im Sprechen als Stellvertreterin und als Zugehörige eines arabischen Landes drückt sich die Zugehörigkeit zum Islamismus als symbolische Emigration aus, wie sie Monika Wohlrab-Sahr als einen Typus von Konversion bereits charakterisiert hat (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 291–333).

Vor dem Hintergrund dieser dichotomen Argumentation und als Stellvertreterin der unterdrückten Muslime kann Katharina dann die Gewalt des IS als Fehler von Menschen ratifizieren, die eigentlich „einfach nen islamisches Leben" wiederhaben wollen:

K: weil dieses ISIS-Thema ist ja total großgeschrieben. oft sagt man ja immer: „bist du von ISIS" et cetera und so ne Sachen also ähm ja ich find's ich find's die wollen halt einfach äh nen islamisches Leben wieder haben und die kämpfen halt darum dass man so nen islamischen Staat hat aber das wird halt total doof hier wieder hier verkauft also ich weiß auch nicht immer was alles stimmt aber das was die da machen das finde ich auch nicht richtig mit irgendwelchen Köpfen zu positionieren ich sag immer noch: „das sind meine Geschwister im Islam" ähm ich hoffe halt auf das Gute was ich was man da jetzt nicht sieht aber das sind halt auch Menschen die Fehler machen

Wenn Katharina die gesellschaftliche Diskussion um den Islamischen Staat als „dieses ISIS-Thema" bezeichnet, so drückt sich hier von Anfang an eine Positionierung jenseits des in der Öffentlichkeit verhandelten Themas eines gewaltaffinen Islamismus aus. Es dokumentiert sich hierin zum einen eine gewisse Distanz zur öffentlichen Diskussion. Anschließend kommt zum Ausdruck, dass Katharina sich dem Vorwurf ausgesetzt sieht, zu dieser Gruppe zu gehören. Hier wird nicht klar, in welcher Situation und von wem konkret solche Vorwürfe kommen, sie beschreibt eher eine allgemeine Zuschreibung, wenn sie das unpersönliche und kollektivierende „man" einsetzt. Es stellt sich die Frage, warum ihr diese Frage gestellt wird und ob sie sich zugehörig fühlt. In der Frage ist auch enthalten, wie sie zu dieser Gruppe steht. In den folgenden Zeilen gibt sie darauf eine Antwort. Katharina bewertet den Kampf des IS im Folgenden auf ambivalente Weise. Sie stellt ein „islamisches Leben" und einen (nicht den) „islamischen Staat" als das eigentliche und verständliche Ziel dieser Gruppe heraus, das als nachvollziehbar („einfach") und als berechtigte Forderung („wiederhaben"), für die diese sich kämpferisch einsetzen, dargestellt wird. Diese Absicht wird in ihren Augen „hier", also im öffentlichen Diskurs, jedoch falsch dargestellt („doof verkauft"). Ihren Zweifel an medialen Darstellungen voranstellend („weiß nicht was stimmt"), bewertet sie das Verhalten der IS-Kämpfer als falsch. Als Beispiel führt sie an, dass IS-Kämpfer mit den abgeschnittenen Köpfen ihrer getöteten Feinde posieren. Dabei verurteilt sie allerdings nicht das Töten an sich (das in dieser Sequenz zum legitim erachteten Kampf gehören könnte), sondern die Art und Weise, wie mit den Toten umgegangen wird. Sie solidarisiert sich trotz dieses Verhaltens mit den Kämpfern im Sinne der gemeinsamen Zugehörigkeit zum Islam und, wenn auch gerade unsichtbar, der Hoffnung auf einen guten Ausgang. Sie kann dieses Ver-

halten so als menschliche Fehler ihrer „Geschwister“ akzeptieren. Die konkreten Akte und auch die konkreten Menschen, die sowohl töten als auch getötet werden, verschwinden dabei hinter der Konstruktion einer überindividuellen Gemeinschaft der Muslime und deren überindividuellem Ziel eines grundsätzlich anzustrebenden islamischen Lebens, das nur in einem islamischen Staat verwirklicht werden kann. Kriegerische Auseinandersetzungen, Kriegsverbrechen und Getötete erscheinen dabei als zwar „nicht richtige“, aber zu überwindende Kollateralschäden auf dem Weg zum gemeinschaftlich Guten.

In Katharinas Antwort auf die Interviewerfrage nach einer guten Gesellschaft kommt schließlich ein islamischer Staat als Utopie ins Spiel.

K: ja eine perfekte Gesellschaft ähm wäre für mich eine muslimische also wenn wir Menschen sich nach dem Islam äh richten. weil das hat man ja auch damals gesehen. man sagt ja immer das ist das Osmanische Reich. man hat halt gesehen als der Islam geherrscht hat dass es funktionieren konnte dass ähm Juden und Christen in äh in Harmonie und Frieden miteinander gelebt haben. [...] so wie es halt damals war. also wirklich dass man weil der Schöpfer weiß ja am besten wie es auf seiner Erde zu funktionieren hat sag ich mal. weil im Islam sagt man ja auch der einzige Gesetzesgeber **ist halt nun mal Gott.** und dass Menschen versuchen Gesetze zu machen oder dass Menschen irgendwie versuchen einem zu sagen wie es denn zu laufen hat sieht man ja wie das alles ausläuft. setz da mal so’n Hitler an die Macht oder mach da/ oder setz da mal so’n Obama hin der da jetzt irgendwelche Gesetze macht. du merkst auf der Erde stimmt es irgendwie nicht. der ist arm der hungert der leidet uns geht’s besser als denen und damals war dann einfach die Gerechtigkeit [...] und ja. wenn man das einfach halt vergleicht wie das damals war und wie es heute ist und das will halt einfach der Westen nicht. dass man wieder dahin zurückkommt [...] und ich weiß ich hab ja dieses Beispiel ich kenne kenne ja die Geschichte wie es halt damals war und so wie es halt im Islam ist so wie der Schöpfer er ist ja der einzige Gesetzesgeber ähm so wie er das halt ja uns Menschen vorschreibt dass wir uns daran halten so stelle ich mir das halt perfekt vor. ich hab ja das perfekte Beispiel also im Kopf.

Katharina bestimmt eine gute Gesellschaft als eine nach islamischen Regeln ausgerichtete. Sie begründet dies mit dem historischen Beispiel des Osmanischen Reiches. Dabei handelt es sich offensichtlich um eine kanonische Darstellung der salafistischen Gruppen, darauf deutet „man sagt ja immer“ hin. Katharina führt aus, dass unter dem Islam als Herrschaftsform ein friedvolles Miteinander aller möglich gewesen sei. Sie argumentiert, dass Gott der einzig richtige Gesetzgeber sei und elaboriert diesen Gedanken mit dem Vergleich von Adolf Hitler und Barack Obama. Dabei stellt sich zunächst die Frage, worauf hin die beiden verglichen werden und in welcher Weise sie gleich gleichgesetzt werden: Sie werden zunächst nicht als konkrete Personen, sondern eher als typisierte Beispiele dafür, wenn Menschen „irgendwelche“ Gesetze machen, eingeführt, darauf verweist der Zusatz „so ein“ in beiden Fällen („so’n Hitler“; „so’n Obama“). Problematisch erscheint hier also die Beliebigkeit der menschlichen Gesetze, insofern kann sie beide in ihrer Eigenschaft als Menschen und deren kontingente Bestimmungen gleichsetzen. Gott erscheint hiermit zwar als derjenige, der nicht austauschbar ist, wird aber dennoch funktional bestimmt (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 304). Hitler und Obama stehen aber

auch jeweils für das nationalsozialistische Deutschland und die gegenwärtige USA, Katharina setzt damit jedwede Staats- und Regierungsform – ob Terrorregime oderdemokratischer Verfassungsstaat – gleich, und auch dies wird vor der grundlegenden Gegenüberstellung: weltlich – göttlich plausibel. Aus dieser Perspektive ist alles falsch, das nicht islamisch beziehungsweise göttlich ist.[74] Schließlich setzt dieses Bild aber auch die USA als prototypische Vertreterin „westlicher" Werte mit den völkermordenden und imperialistischen Bestrebungen des NS-Staates im Sinne von zwei Unrechtsregimen gleich: Dies korrespondiert mit der oben interpretierte Passage, in der die westlichen Länder ebenfalls für Unrechtsregime stehen, die, geleitet von ihren partikulären Interessen, andere Völker kolonialisieren, ausbeuten, unterdrücken oder sogar töten. Hier kommen die anti-imperialistischen und antikolonialistischen Elemente des Islamismus an, die konstitutiv auch für seine Entstehung sind, zum Ausdruck (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 348 f.; Seidensticker 2014). Damit korrespondiert, dass Katharina in den sozialen Medien zur Zeit des Interviews heutige Muslime mit den Juden als unterdrückte und verfolgte Gruppe im NS-Staat vergleicht. Damit entsteht eine Polarität von rechten, weil islamischen Werten auf der einen und unrechten, weil „weltliche" Werte auf der anderen Seite. In der Auslassung hebt Katharina vor allem fehlende soziale Gerechtigkeit als Missstand der derzeitigen Gesellschaft hervor und zeigt, im Anschluss an den Islamismus als Ideologie der Gerechtigkeit, wie ein islamischer Staat diesem entgegenwirken könnte. Die Passage mündet in eine Systemkritik der gegenwärtigen westlichen Welt, die sich verweigert, die Vorteile eines islamischen Staates anzuerkennen. Katharina konzipiert hier Gesellschaft als religiöse Gemeinschaft und kulturelle Ganzheit (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 351). Deutlich wird aber auch, dass es sich nicht nur um ideologische Argumentation handelt, sondern dass das Thema der Passage respektive der Kern der utopischen Konstruktion – soziale Gerechtigkeit und Verantwortungsübernahme – einen biografischen Bezug hat, ausbuchstabiert als die Problematik existenzieller Sicherheit, die Katharina als Kind verlorenging, ohne dass sich jemand verantwortlich gezeigt hätte (vgl. Abschnitt 6.1). Biografische Erfahrungen werden ideologisch re-interpretiert, und die relevanten ideologischen Versatzstücke sind durch die biografischen Erfahrungen gebrochen.

Matthias: Die Umma als Weltgemeinschaft und Siegermacht

Vor die Problematik der Zugehörigkeit wird auch Matthias im Zuge seiner Abgrenzung gegenüber seinen Peers gestellt, mit der wir uns in Kapitel 6.1 beschäftigt haben. Korrespondierend mit den dort dargestellten Erfahrungen der

74 Auch in Julians Interview findet sich ein ganz ähnlicher Rekurs auf diese religiös-weltanschauliche Dichotomisierung, er beschreibt: „also die Demokratie war für einen eine Übel [...] also in der Ideologie [...] ist Demokratie eine Götze die angebetet wird, weil Menschen die Gesetze machen".

Entfremdung von seinen Peers beschreibt Matthias die ansprechende mediale Selbstinszenierung von Pierre Vogel und Sven Lau als nahbare, verständnisvolle Kumpels. Auch im folgenden Segment erscheinen die Welt des Islams zum einen und der Islamist Dennis Cuspert zum anderen als vertrauenswürdige Andere.

M: das ist ja auch das was im Islam wichtig ist, die Umma/ also Prophet Mohammed hat gesagt: „die islamische Gemeinschaft ist wie ein Körper, schmerzt ein Teil schmerzt der ganze Körper" heißt Muslime sind überall auf der Welt miteinander verbunden. [...] einfach nur der Fakt dass er Muslim ist wertet ihn auf macht ihn zu deinem Glaubensbruder du fühlst ne emotionale Nähe zu ihm, [...] also sagt dir Dennis Cuspert was?

I: Ja ich/ hab das mal gele/ ja

M: └Deso Dogg? mit dem hab ich auch mal Kontakt gehabt. Über Facebook und wenn auch nur sehr kurz und reserviert aber einfach der Fakt, der Faktum dass jemand Moslem ist macht ihn sofort emotional zu deinem Glaubensbruder. du hast das Gefühl, der/ einfach nur weil der Moslem ist ich könnte heute Nacht zu dem hin gehen und bei dem schlafen und mir wird nichts passieren. du fühlst dich/ ich meine das ist ja auch irgendwo n tolles Gefühl ne, wenn du dir sagst „ich hab jetzt 1,4 Milliarden Familienmitglieder"

Die Passage vermittelt eine Spannung von an sich abstrakter muslimischer Gemeinschaft („Umma") und der Konzeption dieser Gemeinschaft als Familie, zwischen abstrakter Zugehörigkeit und konkreter Nähe. Die Welt des Islams erscheint als vorgestellte Gemeinschaft, als „imagined community", und die Glaubensbrüder und Schwestern als vertrauenswürdige, nahbare Andere. Diese Zugehörigkeitsgefühle werden durch die Internetkommunikation bestärkt. So ist der Kontakt zu Deso Dogg zwar „sehr kurz und reserviert", dennoch macht die Zugehörigkeit zum Islam Deso Dogg zum Bruder, auf den in einer Notsituation – ganz im Sinne von familiärer oder freundschaftlicher Unterstützung – Verlass ist. In diesem Sinne kann man von „imagined families" sprechen oder, insofern im Jugendalter Freundschaftsbeziehungen und jugendtypische Vergemeinschaftungsformen immer wichtiger werden, von einer vorgestellten Riesenclique, die sich im Vergleich zu den echten Cliquen beweisen muss. Auch Matthias konstruiert eine imaginäre Gemeinschaft im Sinne einer Weltgemeinschaft der Muslime. Dies rahmt, wie bereits bei Farschad, dann seine Weltwahrnehmung:

M: und das er/ hat mich auch erschreckt denn unabhängig davon also unabhängig jetzt von dieser Zeit davor und danach bin ich nie innerlich immer so aggressiv gewesen. wie zu der Zeit. du bist generell angestachelt, weil die Leute dir was sagen. du bist generell angestachelt weil du ständig etwas siehst was dir nicht passt und wenn dann noch irgendwas da drauf kommt irgendetwas wo n Muslim im Nachteil ist was-weiß-ich also die die Prediger nutzen ja einfach auch verschiedene äh ähm Situationen also was-weiß-ich zum Beispiel irgendwie es wird jemand verhaftet der ist Muslim der muss selber gar nicht gläubig sein der ist vielleicht einfach nur in diese Religion rein geboren der hat vielleicht irgendwas Schlimmes gemacht das siehst du in dem Video aber nicht du siehst nur wie der von der Polizei gewaltsam verhaftet wird und allein dieser Umstand macht dich aggressiv. unabhängig davon ob das vielleicht ein Mörder ist, du weißt es ja nich das ist egal. Fakt ist, das ist ein Moslem und

der braucht meine Hilfe bzw. es/ der wird unterdrückt das ist ja das Narrativ das von diesen Leuten dann ja auch immer gezeigt wird. ich werde/ die Muslime werden unterdrückt es ist ein Kampf gegen den Islam wir müssen uns erwehren.

Matthias evaluiert in dieser Passage seine damalige Einstellung, er distanziert sich im Nachhinein von seiner damaligen Verfassung („hat mich erschreckt"). Diese beschreibt er als eine dauerhafte Aggressivität („innerlich immer so aggressiv", „generell angestachelt"), die sich aus einem permanenten Dissens mit der Umwelt gespeist habe. Es wird nicht klar, ob Matthias konkrete Situationen im Alltag meint, er bezieht sich in seinem Beispiel auf Videos, in denen islamistische Prediger Ereignisse wie Verhaftungen von muslimischen Personen als Willkür des Systems und Kampf gegen den Islam ideologisch darstellen, und die zum Gegenkampf aufrufen („wir müssen uns erwehren"). Matthias stellt dar, wie seine Wahrnehmung dadurch gelenkt wurde. Auch hier wird der Jugendliche zum Stellvertreter der unterdrückten Gruppe. Er gerät in einen Modus der Provokation und Verteidigung, wie er bei Julian schon als biografisch verankert herausgestellt wurde (vgl. Kapitel 6.2), der aber hier von vornherein ideologisch geprägt und nicht habituell verankert ist. Bei Matthias mündet dies in eine utopische Fantasie der Machtübernahme.

M: ich wusste ja im Hinterkopf der Islam wird sowieso siegen. das heißt unabhängig davon was ich jetzt mache es passiert sowieso. also konzentriere ich mich auf meine religiösen äh Pflichten und Allah wird dann seinen Teil dazu tun. [...] und wenn es dann richtig los geht in Deutschland wenn wir ne große Gruppe sind dann, ja wird der Islam siegen dann wird man sich immer mehr erstreiten die Gesellschaft übernehmen denn das ist das eigentliche Ziel dass man die Welt zum Islam bringen will zu seiner Idee des Islams.

Matthias zeichnet ein Bild vom Kampf des Islams als kultureller Ganzheit gegen den Rest der Welt. Die Erfüllung der individuellen religiösen Pflichten lässt ihn dabei bereits am sicheren Sieg dieses von Gott gelenkten Kampfes teilhaben und ist ein Zeichen dafür, der zukünftig siegreichen gesellschaftlichen Gruppierung anzugehören. Deutlich wird hier die islamistische Fantasie als eine Idee, die größer ist als der Einzelne, da der Sieg unabhängig von einem selbst eintreten wird. Die Erfüllung der religiösen Pflichten ist hier schon eine Variante der Teilhabe an einem Kampf, den Gott anführt. Dennoch ist aber auch dieser Kampf auf eine weltliche Gruppe angewiesen, die die weltliche Macht übernimmt respektive die rechte Ordnung herstellt – aber genau diese spielen für Matthias keine Rolle, etwa in Form eines Anschlusses an konkrete salafistische Gruppen. Im Kern geht es um eine transzendente Erfahrung von überirdischer und irdischer Macht – und dafür reicht eine imaginierte Gemeinschaft und braucht es eine starke ideologische Rahmung. Dies wird in der folgenden Passage, in der die Interviewerin fragt, ob eine Ausreise für Matthias jemals Thema gewesen wäre, noch expliziter:

M: wenn du/ wenn es damals den Islamischen Staat gegeben hätte/ ich mein das ist ja ne Kraft die einfach davon auch ausgeht ne Anziehungskraft. ich kann das nachempfinden weil ich in dieser Ideologie gewesen bin, das ist der Wahnsinn. da wird Gottes Recht auf Erden

implementiert. ich krieg sogar jetzt noch Gänsehaut wenn ich darüber rede. das ist Wahnsinn. das is ne Art/ das is ne Art Glücksgefühl das dir kein Kauf eines Materiellen/ einer Materiellen bieten kann. keine soziale Beziehung kann dir das bieten. Du sagst auch wenn du mit/ wenn du in dieser Ideologie drin bist und andere sind es auch in deinem Freundeskreis war bei mir nicht so aber wenn du's bist du sagst nicht: „ich mag dich" du sagst: „ich liebe dich für Allah". das ist der Spruch den du dann bringst. es wird alles mit eingebunden.

In der Beschreibung der Anziehungskraft des Islamischen Staates drücken sich die transzendente Erfahrung von überirdischer Macht („Gottes Recht auf Erden") und eine Glorifizierung/Idealisierung von Macht und Stärke aus. Diese Erfahrung wird als sehr intensiv und ekstatisch dargestellt („Wahnsinn", „eine Art Glücksgefühl"), wenn Matthias betont, dass er sogar in der gegenwärtigen Interviewsituation auf die Erinnerung physisch reagiert („Gänsehaut"). Die transzendente Ebene dieser Erfahrung wird deutlich durch den Kontrast von weltlichem, materiellem und immateriellem Glück (Konsum, soziale Beziehungen) und der Einbindung in den überindividuellen, überirdischen und allumfassenden Zusammenhang der Ideologie. Hier ist das Transzendente schließlich auch in der zwischenmenschlichen Interaktion durch Gott immer anwesend („ich liebe dich für Allah"). Matthias vergemeinschaftet sich in keiner konkreten Gruppe, die Zugehörigkeitskonstruktion läuft ausschließlich über diese ideologische Rahmung und imaginierte Gemeinschaft und ist sozusagen das Gegenteil von Farschads konkreter Vergemeinschaftungserfahrung mit geringer ideologischer Aufladung.

6.3.3 Zusammenfassung: Reale und imaginäre Vergemeinschaftung

Wir haben in den vorgestellten Fällen das Problem der Zugehörigkeit und sozialen Integration rekonstruiert und gezeigt, dass die Orientierung an islamistischen Gruppen und Deutungsangeboten spezifische Vergemeinschaftungsmöglichkeiten bietet. In der ersten Variante ging es um konkrete Vergemeinschaftung in realen Gruppen. Farschad leidet unter seiner sozialen Isolation, und die Moscheegemeinde bietet genau das, was er als Defizit in der eigenen Familie thematisiert, nämlich gegenseitige Anerkennung und respektvolle Kommunikation. Für Farschad wird in der Moscheegemeinde wechselseitige Anerkennung und Zusammengehörigkeit in der Gruppe inszeniert und erfahrbar; sie bietet reale Zugehörigkeit und eine Art Ersatzfamilie. Die islamistisch-ideologische Rahmung ist für ihn dabei zunächst nur insoweit relevant, als dass sie auf seine formale Zugehörigkeit zum Islam bezogen werden kann. Sie bietet allerdings den Hintergrund, vor dem er sich selbst im Sinne der Ideologie als Stellvertreter der Muslime sehen kann. In dieser Hinsicht ist seine Ausreise als die eines Muslims, der anderen Muslimen hilft, gruppenspezifisch argumentativ gerahmt. Farschads Ausreise hat aber vor allem den Charakter einer gemeinschaftlichen und vergemeinschaftenden Aktion unter Freunden.

Bei Katharina und Matthias haben die Zugehörigkeitskonstruktionen einen fiktiven Charakter: Es sind ideelle soziale Formationen, „kulturelle Ganzheiten" (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 351) im Sinne von „imagined communities".

Bei Katharina wird die eine imaginierte Zugehörigkeitskonstruktion gegen die andere ausgetauscht: Katharina schafft sich zunächst mit ihrer Identifikation als „geborene Katholikin" eine lebensgeschichtliche Fiktion, die sie in Bezug auf ihre Familie verortet und die die fehlende Familiengeschichte und -identität ersetzt. Zugleich aber setzt sie dies in Differenz zu ihren muslimischen Freunden in ihrer Kindheit. Die Versuche, die selbst zugeschriebene soziale Identität als Katholikin lebenspraktisch umzusetzen, scheitern. Ihre Konversion und die Orientierung an den (ebenfalls oft konvertierten) salafistischen Internetakteuren geben ihr schließlich die Möglichkeit, voll und ganz zu einer wiederum imaginären Gemeinschaft zu gehören, die über die von ihr idealisierten Akteure repräsentiert wird. Diese Orientierung geht über die rein religiösen Aspekte hinaus: Katharina verortet sich sozial neu in einem imaginären Territorium (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 344) der „arabischen muslimischen Länder" und in einer imaginären Gemeinschaft ihrer „Geschwister im Islam". Bei ihr gipfelt dies in einer utopischen Konstruktion von Gesellschaft als religiöser Gemeinschaft, in der Gott eine gerechte Ordnung schafft. Hier stehen sich auch nicht mehr Christentum und Islam kontrastierend gegenüber, wie in ihrer kindheitsbezogenen Erzählung, sondern der Westen und der Islam als jeweilige kulturell-gesellschaftliche Einheiten. Die Details ihrer Vorstellung korrespondieren dabei mit ihren konkreten biografischen Erfahrungen existenzieller Unsicherheit.

Bei Matthias war es die vorübergehende Erfahrung der Fremdheit gegenüber seinen Peers, die das Gefühl erzeugten, nicht dazuzugehören. Bei ihm findet sich eine ähnliche imaginierte Gemeinschaft und das spezifisch Vergemeinschaftende durch die Ideologie selbst: Matthias kann sich als Stellvertreter der Muslime und als Teil einer weltweiten politischen Bewegung wahrnehmen. Allerdings vergemeinschaftet sich Matthias weder in realen Zusammenhängen noch über das Internet wirklich. Er ist in seinem realen Lebensumfeld sehr gut sozial integriert (vgl. Kapitel 6.1), seine imaginäre Vergemeinschaftung bleibt eine kurze Episode.

Die vorgestellten Gemeinschaften haben nicht den Charakter von konkreten Ersatzfamilien oder Ersatzfreunden, sie sind ideelle Gegengemeinschaften und stark religiös-ideologisch gerahmt. In dieser Logik können die Jugendlichen alle Muslime und die islamistischen Kämpfer als „Geschwister im Islam" und als „1,5 Millionen Familienmitglieder" sehen. Nicht zufällig fehlt genau eine solche Bezeichnung bei Farschad, bei dem diese ideologischen Aspekte weitestgehend unwichtig bleiben, er spricht weder in Bezug auf seine konkreten salafistischen Freunde noch auf andere Muslime von „Brüdern" oder „Schwestern". Hier wird die Sinnstruktur der vorgestellten Gegenwelten und

Gemeinschaften in der Gegenüberstellung dieser mit dem real Erlebten deutlich.

Die Varianten stehen also im Kontrast: hier reale Gemeinschaft und (versuchte) reale Ausreise in das syrische Kampfgebiet, dort imaginäre Gemeinschaft und symbolische Emigration in ein imaginiertes Territorium bzw. eine imaginierte Teilnahme an einem ideologischen Kampf. In beiden Varianten aber geht es um das Motiv der Zugehörigkeit (vgl. dazu die Ergebnisse von Wohlrab-Sahr 1999a, S. 291–354, besonders S. 354).

7 Zusammenfassung: Islamismus als paradoxe Lösung juveniler Krisen

7.1 Funktion, Form und Inhalt – Zur Spezifik der Probleme und ihrer Lösung

Ausgangspunkt der Studie war die Frage nach der Lebensgeschichte und den biografischen Erfahrungen junger Menschen, die sich (vorübergehend) an islamistischen Deutungsangeboten orientierten und sich in diesem Sinne radikalisierten. Dabei sind wir davon ausgegangen, dass erst die erzählten lebensgeschichtlichen Erfahrungen, die über den Fokus auf eine „Radikalisierungsgeschichte" hinausgehen, jenen Kontext bieten, durch den Radikalisierungsprozesse soziologisch verstehbar und erklärbar werden. Wir haben am Beispiel konkreter biografischer Erzählungen typische krisenhafte Erfahrungen rekonstruiert und gezeigt, wie die Orientierung am Islamismus darauf Bezug nimmt. Ausgehend von der Rekonstruktion der Eigenlogik des Handlungsproblems, das sich den Einzelnen stellt, haben wir nach der Struktur des allgemeinen Problems gefragt, das Jugendliche hier bewältigen. Dabei sind wir davon ausgegangen, dass es sich um Handlungsprobleme handelt, die generell im Rahmen von strukturell vorgegebenen Krisen der Adoleszenzphase als einer Phase des Übergangs entstehen: So hatten wir herausgearbeitet, dass Jugendliche auf verschiedenen Ebenen mit der Herausforderung konfrontiert sind, sich einerseits zu individuieren und individuelle Perspektiven zu entwickeln und sich gleichzeitig erfolgreich zu integrieren und Anschlüsse zu finden. Die Formen des Umgangs mit den Krisen, die mit diesen Herausforderungen zusammenhängen, sind in ihrer konkreten Ausprägung in einer einzelnen Biografie jeweils einzigartig, ihre Struktur verweist aber auf allgemeinere, typische Problemstellungen. Unsere Rekonstruktionen und Darstellungen in diesem Buch zielten dementsprechend auf die Generalisierung der Struktur von biografischen Problemen und ihrer Lösung in Form von Problem- und Funktionstypen islamistischer Orientierung respektive Radikalisierung. Wir haben dabei versucht, die Frage, auf die die Orientierung am Islamismus eine Antwort darstellt, und die Antwort selbst zu verstehen. Die konkrete Frage, wie Jugendliche zur Entscheidung kommen, ihre Lebenspraxis in Orientierung an radikalen Islamauslegungen ebenso radikal zu verändern, lässt sich so noch einmal erweitern: Was lernen wir in soziologischer Hinsicht am Beispiel der Lösung juveniler Probleme mithilfe islamistischer Deutungen über das Phänomen des Islamismus und über die Jugendphase in unserer Gesellschaft?

Die Funktionstypen, die wir rekonstruiert haben, verweisen auf drei Bereiche, in denen die Jugendlichen krisenhafte Erfahrungen gemacht haben. Erstens ging es um krisenhafte Erfahrungen im Bereich der Grenzziehung und Individuierung, zweitens um Erfahrungen des Kontrollverlustes vor dem Hintergrund devianter Karrieren und ausgedehnter Orientierungskrisen und drittens um die Erfahrung sozialer Marginalisierung bzw. Isolation und prekärer oder fragiler Zugehörigkeit. Diese Typen stellen analytische Vereinseitigungen dar, deren Darstellung auf Trennschärfe zielt, die aber in einer konkreten Biografie zusammentreffen können.

Dabei ging es uns darum, die in Kapitel 3 benannten Herausforderungen der Forschung anzunehmen. Wir hatten betont, dass allgemeine Faktoren nicht spezifisch genug sind, um die Übernahme islamistischer Orientierungen erklären zu können und dass ein komplexer biografischer und sozialer Prozess sich kaum auf den Einfluss individueller Merkmale und sozialstruktureller Bedingungen reduzieren lässt. Der Forschungsstand dokumentierte einen Mangel an Studien, die an den subjektiven Sinnkonstruktionen und Bedeutungen von biografischen Ereignissen und religiös-weltanschaulichen Elementen ansetzen und diese in Bezug zur biografischen Logik setzen. Mit der Funktionstypik auf Basis der Rekonstruktionen biografischer Erzählungen setzen wir an konkreten Erfahrungen an und analysieren die Sinn- und Orientierungsstrukturen, die mit der Übernahme islamistischer Orientierungen verbunden sind. Der Kern der Typik ist die von den Einzelfällen abstrahierte sinnlogische Verknüpfung von Problem und Lösung und ihre thematische Kontextualisierung: Wir können mehrere Einzelfälle als typischen Ausdruck derselben Struktur erkennen, die Typen bleiben aber spezifisch, weil sie auf zentrale Elemente fokussiert sind.

Für den Bereich *Individuierung und Grenzziehung* konnten wir zeigen, wie die Orientierung am Islamismus als *starke Grenze* zum eigenen sozialen Umfeld diente. Zum einen ging es dabei um verhinderte Ablöseprozesse von der eigenen Familie und um damit verbundene erschwerte Individuierung und Autonomieverluste. Zum anderen drückten die Jugendlichen besonders in Bezug auf ihre Gleichaltrigengruppe Erfahrungen der Befremdung und Marginalisierung aus, die in unserem Sample vor allem im Zuge krisenhafter Selbstreflexivität auftraten. Denkbar, und im hier besprochenen Sample weniger ausgeprägt, ist aber auch die Erfahrung von Marginalisierung aus einer randständigen sozialen Position heraus.[75]

In Bezug auf das familiale Umfeld bekennen sich die Jugendlichen zu etwas, das außerhalb dieses Umfelds liegt und präsentieren sich ihren Bezugspersonen als Andere, denn sie nehmen eine neue soziale Identität und Rolle an. In Bezug auf ihre Gleichaltrigengruppe machten sich die Jugendlichen mit ihrem radikalen Wandel im Prinzip eine Zeitlang selbst fremd und führten eine Art Krisenexperiment mit sich selbst durch, das wenige Monate bis mehrere

75 Prozesse der Marginalisierung und Selbstbefremdung und -ausgrenzung haben wir in Frank/Scholz 2022b genauer analysiert.

Jahre dauern konnte und das (vorübergehender und funktionaler) Teil der Identitätsbildung und Individuation war.

Damit gelingt den Jugendlichen Anschluss und Abgrenzung zugleich: Sie erschaffen sich etwas, zu dem sie sich bekennen können und das außerhalb ihrer Familien- und Lebenswelt liegt und ziehen damit *symbolisch* eine Grenze. Denn entscheidend ist ja, dass Besonderung und Individuierung dennoch innerhalb des Umfeldes stattfindet. Wir haben gezeigt, wie auf diese Weise familiale Konflikte symbolisch auf der Ebene der Religion ausgetragen, aber nicht auf der Handlungsebene gelöst werden. Mit der religiös-ideologischen Interpretation respektive Codierung von Konflikten und Differenzen werden diese schließlich nicht mehr verhandelbar. Dabei ist es wichtig, kontinuierliche Formen des Biografischen und diskontinuierliche Bezugspunkte wie Religion zu differenzieren (Dreier 2017, S. 176). So waren Religion, Identifikation und Individuation sowie familiale Vergemeinschaftung bei Sven konstitutiv miteinander verbunden. Das Religiöse ist hier also lebensweltlich sehr wichtig. Bei anderen Fällen hingegen erübrigte sich der Bezug auf Religion mit der Lösung juveniler Krisen. Die Grenzen zeigen, dass ein ehemals gemeinsamer Bezugsrahmen nicht mehr geteilt wird, Autoritäten werden ausgetauscht und die Jugendlichen gewinnen relative Autonomie gegenüber Eltern und Peers, in dem sie ihre neue Selbst- und Weltdeutung behaupten und symbolisch wie rituell ausdrücken (vgl. auch Wohlrab-Sahr 1999a, S. 361).

Der Islamismus kommt konzeptuell dabei als das kontrastierende Eigene und das maximal Fremde innerhalb des sozialen Umfelds der Jugendlichen ins Spiel. Islamismus wird hier als Ideologie deutlich, die Biografie umschreibt und einen Individuierungs- und Individualisierungsprozess katalysiert, der auf eine neue soziale und personale Identität zielt.

Als zweiten Typ haben wir die Orientierung am Islamismus als *starke Ordnung* rekonstruiert. Hier ging es um *Erfahrungen des Kontrollverlustes*, einmal vor dem Hintergrund devianter Karrieren, einmal vor dem Hintergrund zeitlich ausgedehnter Orientierungskrisen.[76] Für beide Varianten ist kennzeichnend, dass es den Jugendlichen schwerfällt, eine eigene biografische Perspektive zu entwickeln und institutionelle Ablaufmuster mit eigenen biografischen Perspektiven zu verbinden. Chancen und Optionen können hier (noch) nicht in eigene Ziele und Strategien, um diese Ziele zu erreichen, übersetzt werden. Sie orientieren sich vor allem situativ an Gelegenheitsstrukturen. Dabei konnten wir eine Spannung zwischen Norm und Habitus rekonstruieren (vgl. Bohnsack 2014). So orientieren sich die devianten Jugendlichen einerseits an gesellschaftlichen Normen, andererseits begehen sie immer wieder (gemeinschaftlich) Straftaten. Diese Spannung dokumentierte sich in den Versuchen, die faktischen Regelbrüche mit verschiedenen Strategien zu relativieren. Auch am Beispiel von Thomas zeigte sich eine solche Spannung, wenngleich in einem

76 Vgl. die Parallelen dieses Typs zum Typ „Konversion als Methodisierung der Lebensführung“ in Wohlrab-Sahr 1999a, S. 224–290.

milieuspezifisch ganz anders geprägten Kontext: So stand auf der einen Seite die Erwartung, institutionelle Ablaufmuster erfolgreich zu durchlaufen und eine biografische Perspektive zu entwickeln, und auf der anderen Seite die habituelle Strategie, sich von Gelegenheitsstrukturen leiten zu lassen und aus den gegebenen Optionen keine Ziele und Handlungsstrategien formulieren zu können, immer wieder nicht zu wissen, „wie weiter". Die jungen Menschen „driften" in beiden Varianten und der Islamismus als starke Ordnung verspricht die Kontrolle des „Driftens".

Im Kern, und bezogen auf jugendphasenspezifische Herausforderungen, geht es hierbei um soziale Mobilität und soziale Ordnung in jeweils unterschiedlichen Milieus und in einer Phase, in der das erfolgreiche Durchlaufen institutioneller Ablaufmuster über zukünftige Plätze im sozialen Raum anhand von „Titel und Stelle" (Bourdieu 1981) entscheidet. In den devianten Milieus zeigt sich dabei, dass soziale Ordnung vor allem über körperliche Auseinandersetzung hergestellt wird, mithin eine soziale Ordnung der Tat besteht. Die eigene Identität und soziale Position bleiben dabei dauerhaft prekär: Sie werden im Modus des Kampfes, der Provokation und Verteidigung, immer wieder neu situativ ausgehandelt. Die milieuspezifischen Orientierungen lassen es dabei kaum zu, neue Identitätskonstruktionen und Lebensentwürfe zu entfalten und zu enaktieren; und Reflexionen des eigenen Handelns reichen gerade dazu aus, um unzufrieden über die Lebenssituation zu sein. Dabei wirkt die Ordnung im Milieu und ihre Art der Herstellung limitierend, ebenso wie die Fremd- und Selbstetikettierungen, die sich im Kontext der gesellschaftlichen Kontrollreaktionen auf die devianten Handlungsakte (Verurteilungen, Haftstrafen, Etikettierung als schlechte oder schwierige Schüler usw.) ergeben. Der Islamismus verspricht hier nun, durch seine strengen Regeln Kontrolle über die eigenen Handlungsentscheidungen zu bekommen und innerhalb des Milieus eine besondere Stellung einzunehmen, die nicht immer wieder in der gewaltförmigen Auseinandersetzung verteidigt werden muss, und er eröffnet neue Facetten von Identität und Lebensgestaltung, die umsetzbar erscheinen.[77]

Während also im ersten Typus der Islamismus als Mittel der symbolischen Grenzziehung zum Elternhaus und als etwas „Eigenes" in Bezug auf Familie und Peers distinktiv und distanzierend ins Spiel kommt und damit Individuation ermöglicht hat, zeigt sich hier, dass Individuation bereits auf prekäre Weise stattgefunden hat bzw. dass mit der Individuation eine dauerhafte Orientierungskrise verbunden ist: In beiden Varianten drohen biografische Handlungsschemata zu entgleiten oder sind von vornherein limitiert. Angesichts der Erfahrung der Prekarität der eigenen Identitätsstruktur, des Auseinanderfallens von Selbstbild und Handlungen, des Pendelns zwischen Selbstkontrolle und Kontrollverlust, der Unsicherheit bezüglich der Authentizität und Integrität Anderer kommt der Islamismus hier als starkes Regelwerk und vermittelt

77 Vgl. hier besonders die milieuspezifischen Parallelen bei diesem Typus zu Konversionen zum Islam in den USA in Wohlrab-Sahr 1999a, S. 228–264, 286–290.

durch charismatische signifikante Andere ins Spiel. Er hat die Funktion, das eigene Verhalten zu kanalisieren, sich selbst zu normieren und zu kontrollieren sowie neue Identitätsfacetten und biografische Perspektiven zu bieten. Die Orientierung am Islamismus stellt den Versuch dar, den Erfahrungen von Fremdbestimmung und Fremdetikettierung bzw. eingeschränkten Handlungsmöglichkeiten zu begegnen. Sie wird zum Kontrollhandlungsschema, das dem eigenen „Driften“ entgegenwirken soll und eine Kontrolle des Lebens auf der „Straße“ verspricht bzw. Orientierungskrisen vorübergehend stabilisiert. Anders ausgedrückt: Die Jugendlichen machen Erfahrungen des Driftens und des Entgleitens von Handlungsmächtigkeit bezogen auf die jugendphasenspezifische Anforderung, etwas aus seinem Leben zu machen. Für die Jugendlichen fallen Ziele und Mittel strukturell auseinander, und sie können gesellschaftlich vermittelte Ziele und Chancen nicht in eigene Handlungsziele und Strategien übersetzen – aufgrund milieuspezifischer, habitueller Orientierungen und unterschiedlicher Chancenstrukturen oder ausgedehnter Orientierungskrisen, verpasster Chancen und Erfahrungen des Scheiterns. Diese Kluft verspricht der Islamismus als starke Ordnung zu schließen: Er erscheint als Chancenstruktur sowie als erfolgsversprechende Handlungsstrategie und verspricht die immer wieder prekäre soziale Position abzusichern. Islamismus als starke Ordnung antwortet insofern auf die Ansprüche und die Risiken, die mit sozialer Mobilität verbunden sind: einerseits der Anspruch, dass Chancen individuell genutzt und biografisch sinnvoll umgesetzt werden, andererseits das Risiko, dass man in eben jene Kluft zwischen objektiver Chance und individuell verfügbaren Mitteln zur Umsetzung dieser Chance fällt. In den extremsten Varianten nehmen die Jugendlichen mithilfe der (versuchten) Ausreisen schließlich einen Platz außerhalb dieser Gesellschaft und jenseits der Kluft ein. Die Orientierung am Islam wirkt bei diesem Typ eher wie eine handlungs- und orientierungsmäßige Verstrickung beim Versuch der Stabilisierung des eigenen Lebens, denn als religiös-ideologisch geprägte Neudeutung der eigenen Biografie, wie im ersten Typus.

Islamismus als *starke Gemeinschaft* wurde drittens bedeutsam in Bezug auf *Erfahrungen von sozialer Isolation und prekärer Zugehörigkeit.* Hier haben wir zwei Varianten rekonstruiert. In der ersten Variante geht es um reale Vergemeinschaftung in einer konkreten Gruppe, wobei hier die ideologische Rahmung darauf beschränkt ist, sich mit der Rolle des Stellvertreters der Muslime zu identifizieren. Die Aktionen der Gruppe werden als gemeinschaftliche und vergemeinschaftende Aktionen wahrgenommen und über ideologische Elemente rationalisiert und, im Hinblick auf ihr tendenziell kriminelles oder moralisch fragwürdiges Potenzial, neutralisiert bzw. charismatisiert. Die ideologischen Elemente selbst sind hier aber nicht zentral. In der anderen Variante geht es um imaginäre Gemeinschaften und Gegenwelten: eine weltweite Umma als Gemeinschaft und um ein imaginäres Territorium aller „arabischen, muslimischen Länder“, in das die Jugendlichen symbolisch emigrieren und zu

dem sie ihre Zugehörigkeit symbolisch ausdrücken (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 294–326). Bei dieser Variante ist die ideologische Rahmung Kern der Konstruktion. In beiden Varianten ist die Orientierung am Islamismus die Antwort auf Erfahrungen von sozialer Marginalität und brüchiger Zugehörigkeit: in Form konkreter sozialer Isolation und brüchiger Beziehungen, in Form von der im ersten Typ angesprochenen zeitweiligen Selbstmarginalisierung im Peer-Umfeld oder in Form fehlender familialer Verortungsmöglichkeiten und kommunikativ versicherter familienbiografischer Kontinuität.

Auffällig sind Parallelen unseres zweiten und dritten Typs zu Elementen von zwei Typen von Konversion, die Monika Wohlrab-Sahr (1999a) in ihrer Studie zu Konversion zum Islam herausgearbeitet hat. Die hier vorgestellten Typen haben eine ähnliche sinnlogische Verknüpfung von biografischem Problem und Lösung und sind mit sinnstrukturell ähnlichen religiös-weltanschaulichen Konzepten verbunden. So hat der Typus „starke Ordnung" Gemeinsamkeiten mit dem Typ „Konversion als Methodisierung der Lebensführung" (vgl. S. 224–290), geht es doch bei beiden darum, über „regelgeleitete und religiöse Lebensführung" (S. 356) biografischen Entwürfe zu stabilisieren und umzusetzen und sich im sozialen Raum zu positionieren. Der Typ „starke Gemeinschaft" hat wiederum Gemeinsamkeiten mit dem Typus „Konversion als symbolische Emigration und symbolischer Kampf" (vgl. S. 291–354). Bei beiden geht es um das (symbolische) Verlassen und Bekämpfen jener Kontexte, die keine Integration mehr bieten, über die Zugehörigkeitskonstruktion zu einer imaginären oder realen Gemeinschaft. Allerdings bleibt es in unserem Sample teilweise nicht beim symbolischen Akt, sondern es finden tatsächliche Ausreiseversuche statt. Das Sample zeigt aber dabei, dass die tatsächlichen Ausreisen und Ausreiseversuche wie von Thomas und seiner Frau, Julian und Farschad unterschiedlich sinnlogisch motiviert sind. Während bei Thomas und Julian die Ausreise(-versuche) vor dem Hintergrund schwindender eigener Optionen als letzte Möglichkeit erscheinen, in irgendeiner Weise aktiv zu planen und zu handeln, stehen bei Farschad die Isolationserfahrungen und die konkrete Vergemeinschaftung im Vordergrund. Letzteres gilt in seiner imaginären Variante auch für Katharina und Matthias.

Die von uns rekonstruierten Typen stellen in einzelnen Aspekten die jugendkulturelle Variante dieser Konversionstypen dar, zum einen im Hinblick auf ihre Ausdrucksgestalten und Identifikationsfiguren und zum anderen im Hinblick auf ihren Problembezug. So sind die genannten Probleme von biografischer Inkohärenz und Diskontinuität, von sozialer Mobilität und Positionierung und Chancenrealisierung sowie von Vergemeinschaftung in der Jugendphase auf besondere Weise biografisch drängend und *kritisch*, im wörtlichen Sinne von *entscheidend* (siehe Kapitel 4.2). Aber auch die Symbolik, die Frage, wofür diese Orientierungen stehen und wofür sie gehalten werden, hat sich vor dem Hintergrund der politischen und gesellschaftlichen Entwicklun-

gen, die seit der Studie „Konversion zum Islam" stattgefunden haben, verändert. Zwar steht die Übernahme der Symbolik durch entsprechende Kleidung, dem Befolgen von Speisevorschriften, Praktiken wie Beten nach wie vor im Vordergrund und zielt vor allem auf die Unterscheidung vom Umfeld. Und es mag aus der Perspektive der Jugendlichen zunächst ein rein demonstrativer Akt sein und als eine persönliche, religiös motivierte Entscheidung rationalisiert werden. Implizit und für das Umfeld schwingt bei der Übernahme dieser mindestens rigiden Formen religiöser Orientierung und Lebenspraxis aber von vornherein ein politischer Aspekt mit, der in der Studie zu Konversion vor allem für den Typ des „symbolischen Kampfes" galt[78]: Die Übernahme der Orientierung erscheint als „Commitment gegenüber einer politisch konnotierten Sache" (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 293). Daraus ergeben sich auch die realen und schwerwiegenden Folgen für das ganze Interaktionssystem der Jugendlichen, die wir im letzten Abschnitt noch einmal genauer betrachten. Man könnte sagen: bereits zum Islam zu konvertieren, aber besonders die Orientierung an rigiden Auslegungen hat vor dem Hintergrund der verschärften Diskussionen über den Islam und über Muslime von vornherein eine politische und provozierende Konnotation. Diese veränderte symbolische Bedeutung bestimmt auch, wie juvenile Identifikationen und Inszenierungen als „strenge Muslime" in unserer Gesellschaft wahrgenommen werden (vgl. Franz 2013b, S. 265) und umgekehrt: was dies für die Jugendlichen implizit bedeutet, welcher Sinn sich darin – möglicherweise auch jenseits der eigenen Intentionen – ausdrückt.

Die Frage ist also weniger, inwieweit religiöse Einstellungen ursächlich mit der Übernahme ideologisierter Orientierungen zusammenhängen (siehe Kapitel 3), sondern eher, in welcher Weise das Religiöse hier überhaupt ins Spiel kommt.[79] Denn Erzählungen von Bekehrungserlebnissen, die auf ein stark religiöses Moment deuten würden, finden sich in den Interviews kaum. Ebenso spielt der formale Übertritt zur Religion, also eine „offizielle" Konversion, bei der das Glaubensbekenntnis, die Shahada, ausgesprochen wird, nur eine untergeordnete Rolle bis dahin, dass überhaupt kein formaler Übertritt stattfindet und alles über die Identifikation läuft. Auch diese Ergebnisse schließen an jene von Monika Wohlrab-Sahr (1999a) an (vgl. S. 359). Fragen der Relevanz des religiös-weltanschaulichen Aspekts wollen wir in den folgenden Ausführungen zur Form der biografischen Problemlösung, ihrem Transzendenzbezug und ihrer Totalität, erörtern.

Auch in unserer Studie zeigt sich, wie Monika Wohlrab-Sahr dies für Konversion zum Islam herausgearbeitet hat, dass die Übernahme von islamisti-

78 Diese Konnotation der Konversion fand sich, so Monika Wohlrab-Sahr, nur im amerikanischen Sample ihrer Studie und deutete sich im westdeutschen Sample allenfalls in einem nicht näher ausgeführten Fall an (S. 292–294).

79 Eine ähnliche Perspektive nimmt auch Lena Dreier (2022) ein, wenn sie von „Erfahrungen biografischer Islamizität" spricht und diese untersucht (S. 119).

schen Orientierungen ein „längerfristiger Prozess der symbolischen und praktischen Neudefinition der Welt ist“ (Wohlrab-Sahr 1999a, S. 359), dessen Bezugsprobleme in verschiedenen Lebensbereichen liegen. Die Übernahme der Orientierungen bringt etwas auf zuspitzende Weise zum Ausdruck, das in einem anderen Lebensbereich bereits angelegt ist. Studien zur biografischen Logik ergänzen damit Studien, die eher die situationsorientierte Logik und Dynamik gemeinsamer Radikalisierung analysieren (vgl. Kiefer u. a. 2018, darin besonders Jörg Hüttermann, S. 95–134), indem sie die Geschichten der Beteiligten in die Geschichte der Situation mit einbringen. Das führt zu der abschließenden Frage, warum sich diese Orientierungen so zur Zuspitzung eignen und führt auch zur Frage nach den sozialen Folgen. Wir führen diesen Aspekt mit unseren Überlegungen zum paradoxen Charakter und der Fatalität der Lösung abschließend aus.

7.2 Transzendenzbezug und Totalität der Lösung

Bei einer funktionalen Analyse werden funktionale Äquivalente mitgedacht: Es sind auch andere, nichtreligiöse Lösungen denkbar. Was macht nun diese Lösung besonders? Die Spezifik der Lösung liegt im Fall von Islamismus in der Verbindung von religiöser und ideologischer Struktur. Denn zum einen wird mit der religiösen Antwort ein lebensweltliches Problem mithilfe der Überschreitung dieser Lebenswelt gelöst – es wird in einen transzendenten Bezugsrahmen gestellt.[80] Zum anderen bietet die ideologische Form von Religion eine totalisierende Antwort, nämlich *eine* zwingende Antwort auf *alle* Fragen. Es ergibt sich eine Lösung, die über das Weltliche hinausweist und mit einer spezifischen individuellen wie kollektiven Heilserwartung *für alles* verbunden ist.

Zum Transzendenzbezug: Wie bereits von Monika Wohlrab-Sahr (1999a) für Konversionen zum Islam herausgearbeitet, erlaubt der transzendente Bezugsrahmen eine besondere Form der Umwertung problematischer biografischer Erfahrungen (vgl. S. 376), eine „symbolische Transformation“ (S. 358). Mit der Orientierung am Islamismus werden die Probleme symbolisch artikuliert und, in Anlehnung an Wolfgang Lipp (2010/1985), dramatisiert und umgewertet. Auf diese Weise werden soziale Situationen redefiniert.[81] So ziehen die Jugendlichen im ersten Typus eine Grenze, die auf eine Welt außerhalb der Lebenswelt verweist und die gewissermaßen außerweltlich gesichert wird. Ihr

80 Vgl. dazu auch die religionssoziologische Definition von religiösen Praktiken bei Riesebrodt (2001, S. 44) oder Detlef Pollack (1995) im Anschluss an Niklas Luhmann (2002).

81 Vgl. zum Konzept von Wolfgang Lipp, das auf den sozialen Mechanismus der Selbststigmatisierung und Charismatisierung zielt, unsere Ausführungen am Beispiel von Fällen des ersten Typus: Frank/Scholz 2022.

generalisierter Bezugsrahmen, der Islam und Gott, überschreitet die eigene Lebenswelt und Ordnung. Sie präsentieren sich ihrem sozialen Umfeld als strenge Muslime und symbolisieren dies über Kleidung und Praktiken. Bisherige Erfahrungen und Interaktionen werden nun neu daraufhin gelesen. Die Symbole zeigen zum einen die Konformität gegenüber religiösen Regeln und markieren zum anderen die Abgrenzung und neue Zuordnung, den neuen Bezugsrahmen im Verhältnis zur alten Umwelt. Beim zweiten Typus spielten Religion und der Transzendenzbezug in Form der religiösen Praxis – dem Befolgen der Regeln – die größte Rolle. Indem die Jugendlichen die Regeln so streng wie möglich befolgen, treffen sie alle lebenspraktischen Entscheidungen vor dem Hintergrund letzter Bedeutungen und werden diese zum Ausdruck richtiger oder falscher Haltung. Sie stabilisieren damit ihre Orientierungshorizonte (vgl. Wohlrab-Sahr 1999a, S. 152). Beim dritten Typ besteht der Transzendenzbezug darin, dass die Jugendlichen erstens zu Stellvertretern einer bestimmten imaginierten Gruppe werden und dass zweitens der Kampf gegen Ungerechtigkeit als ein göttlicher Kampf gerahmt wird und die anzustrebende Ordnung eine göttliche ist. Gemeinschaft wird über (formale) religiöse Zugehörigkeit konstituiert und reicht weit über konkrete Vergemeinschaftungen hinaus bzw. kommt in Form imaginärer Gruppen und Territorien sowie idealisierter Akteure ohne sie aus.

Bei allen Typen können dabei persönliche religiöse Erfahrungen eine Rolle spielen, sind aber nicht notwendig. Entscheidend ist nicht eine „wirklich" religiöse Erfahrung oder die „richtige" Kenntnis des Islams. Es geht weder nur um religiöses oder theologisches Wissen im Sinne kommunikativen Wissens noch um religiöse Erfahrung im Sinne von Offenbarungen. Religiös-ideologisch ist hier die Form der Lösung, es ist ihre implizite Logik, nicht (nur) ihr Inhalt.

Die auf biografische Funktionalität bezogene Perspektive macht außerdem deutlich: Die Religionskonzepte sind idiosynkratisch, aber nicht beliebig, sie sind erfahrungs- und funktionsgebunden und spiegeln gesellschaftliche Erwartungen, Regeln und Ordnungen bzw. die juvenile Erfahrung mit diesen. Es zeigen sich im Interviewmaterial Varianten, bei denen die ideologischen Elemente eine wichtige Rolle spielen, andere, bei denen die Regelorientierung im Mittelpunkt steht und wieder andere, bei denen die konkreten sozialen Beziehungen am wichtigsten sind. Die vielfach gestellte Frage, welche Rolle Religion oder Ideologie bei der Orientierung am Islamismus und Radikalisierung spiele, ist eine, die nur in Bezug auf das biografische Problem und die biografische Erfahrung erklärt werden kann. Matthias vergleicht im Interview die islamistischen Deutungsangebote mit der Modeindustrie: Islamismus sei „wie ein T-Shirt", das es in jeder Farbe und Größe gäbe und man könne sein eigenes, passendes wählen. Entscheidend an dem Bild ist nicht, dass man eine Auswahl hat, sondern dass die Auswahl durch das Angebot und das Individuum selbst begrenzt ist: Angeboten wird, was „Mode", also gesellschaftlich aktuell ist, und es muss einer Person passen, von der Form, der Farbe und der Größe her.

Die eigenlogischen, selektiven Aneignungen mögen theologisch unpassend wirken, biografisch passend sind sie gleichwohl.

Nun trifft der Vergleich zu, was die Auswahl nach individueller Passung angeht. Islamistische Orientierungen zu übernehmen, ist aber nun gerade nicht so folgenlos, wie eine Zeitlang einem bestimmten Modetrend zu folgen und diese Kleidung dann einfach wieder abzulegen. Für alle Biografieträger und Biografieträgerinnen, auch für die, die sich nur wenige Monate am Islamismus orientieren, hat die Zugehörigkeit Folgen für das Selbstbild, die Interaktion mit konkreten Anderen im sozialen Umfeld und die biografischen Möglichkeiten und Perspektiven. Denn einerseits ist die Orientierung Lösung *und* Ausdruck der problematischen Erfahrung: Mit ihrer islamistischen Orientierung und Identität präsentieren sich die Jugendlichen als charismatische Außenseiter – und drücken damit auch die fallstrukturell verankerte Erfahrung des Außen-Stehens auf dramatisierende Weise aus. Und andererseits schafft die religiöse Struktur eine ganz eigene Logik und Dynamik in Bezug auf die Art und Weise der sozialen Bezugnahmen und die Kommunikation mit konkreten und übermenschlichen Anderen. In diese Dynamik verstricken sich die Jugendlichen und sie entzieht sich als sozial organisierte Dynamik ihrer vollständigen Kontrolle. Die Jugendlichen geraten, wie Riesebrodt es für religiöse Praxen als charakteristisch ansieht, in ein „relativ autonomes System“ (Riesebrodt 2001, S. 38) von Handlungen und Interaktionen, dessen „interne Logik und Dynamik“ (S. 47) sie erfasst und das sie nicht vollständig beherrschen.[82] Daraus resultieren neue Probleme ganz eigener Art.

Wir haben die Orientierungen einerseits als konkrete Lösungen konkreter Probleme und andererseits in ihrer Struktur als typische Lösungen von – teils gruppenspezifischen – typischen Handlungsproblematiken Jugendlicher dargestellt. Damit ist keine kausale Notwendigkeit verbunden, es sind kontingente Ereignisse, Erfahrungen und Handlungsfolgen, die aber Weichen stellen und möglicherweise starke Bindungswirkungen erzeugen und Optionen einschränken. Problematische biografische Erfahrungen, adoleszente Herausforderungen können auch anderweitig zum Ausdruck gebracht und gelöst werden, islamistische Orientierungen aber beziehen sich auf biografische Erfahrungen.

Zur Totalität des Angebots: Die Lösung auf Basis tendenziell ideologischer Deutungen erfasst alle Lebensbereiche. Sie beinhaltet eine potenziell totale Identifikation für die Jugendlichen selbst als auch durch konkrete Andere. So lässt die Orientierung keine Rollenförmigkeit in differenzierten Lebensberei-

82 Vgl. dazu auch die Überlegungen von Thomas Hoebel und Wolfgang Knöbl (2019) im Anschluss an Niklas Luhmann zum „folgenreichen Zusammenhang zwischen Zugehörigkeiten und Prämissen des Handelns und Erlebens“ am Beispiel der Zugehörigkeit zu formalen Organisationen (S. 167). Auch hier wird deutlich, wie eine sich aus dem Bekenntnis zu einem bestimmten System ergebende Dynamik von eigenen Erwartungen und denen anderer das Erleben und Handeln bestimmt. Ähnliche Gedanken haben wir auch im Anschluss an Wolfgang Lipp formuliert (vgl. Frank/Scholz 2022a).

chen mehr zu, sondern verpflichtet die Jugendlichen dazu, in jedem Lebensmoment ihrer Haltung Ausdruck zu verleihen. Die starke Grenze, Ordnung und Gemeinschaft wird zur totalen Grenze, Ordnung und Gemeinschaft. Die islamistischen Orientierungen schaffen als „ganzheitliches“ und stark ritualisiertes Angebot genau *eine* Perspektive, aus der heraus die Jugendlichen sich selbst und die Welt wahrnehmen. In der Totalität der Lösung liegt auch ihr Problem.

7.3 Orientierung am Islamismus als paradoxe und fatale Lösung

Die eben angesprochene Eigendynamik und Eigenlogik (religiöser) sozialer Praktiken sowie der totalisierende Charakter islamistischer Orientierungen führen dazu, dass die Lösungen der biografischen Bezugsprobleme paradox sind. Sie erzeugen andauernd Widersprüche in der Lebenswelt. Sie sind zugleich prekär, denn die Widersprüche können nicht immer folgenlos wieder aufgelöst werden und produzieren andauernd neue Probleme. Wir haben gezeigt, dass die Jugendlichen mit der Aneignung islamistischer Deutungen und Praktiken auf die generelle Herausforderung und Erwartung an sie, sich zugleich zu individuieren und zu integrieren, reagieren und zwar auf eine Weise, welche die Momente der Differenz, der Kontrolle und der Integration auf charismatisierende Art betont. Nur führt sie dies tendenziell ins gesellschaftliche Aus: Die Differenz wird unüberbrückbar, die Kontrolle unkontrollierbar und die Integration exkludierend. Um es konkret an den Typen auszuformulieren:

Wir hatten besonders beim ersten Typ herausgestellt, dass sich die Jugendlichen selbst fremd machen. Dieses eigene Fremdmachen kann aber außer Kontrolle geraten. Bei Matthias konnten wir sehen, dass die Erfahrung, *sich selbst* fremd zu werden, dazu führte, sich wieder abzuwenden und sich mit dieser Phase in einem themennahen Studium auseinanderzusetzen und so die eigene Biografie mit wissenschaftlichen Mitteln aufzuarbeiten. In den Fällen von Julian und Sven wurde deutlich, dass sie von anderen zunehmend fremd gemacht wurden, indem sie in unterschiedlichen Kontexten mit dem sozialen Stereotyp „Islamist“ *total* identifiziert wurden. Verschiedene Handlungsakte der Jugendlichen wurden dabei in einen bestimmten Rahmen verschoben und wahrscheinlich entgegen der Intentionen der Handlungsträger gedeutet. So wurden Svens Heirat als Entführung, Moscheebesuche in einschlägigen Moscheen als überwachungsbedürftig, Julians Aufenthalte am Flughafen als Ausreiseversuch eingeordnet und potenziell kriminalisiert. Dabei wurde deutlich, dass Identitätszuschreibungen durch konkrete Andere als „Terroristen“ oder „Radikale“ soziale Rollen und Typen sowie Situationsdefinitionen neu akzentuierten und zuspitzten, insofern sie als identitäre Möglichkeit zwar bei den

Interviewten schon gedacht waren (bspw. als „Kämpfer“), nun aber Täteridentitäten vorwegnahmen. Für die Biografen selbst ist dies zu dem Zeitpunkt und auch retrospektiv nicht durchschaubar. Mit solchen „totalen Identifizierungen“ werden Jugendliche jeweils von ihrem sozialen Umfeld und von staatlichen Akteuren im Sinne Garfinkels „fremd“ gemacht und ins „Außen“ gestellt (vgl. Kapitel 6.1 und 6.2). Faktisch schlägt sich das nieder, wenn sie von den Familien isoliert und wegen islamistischer Straftaten angezeigt oder überwacht werden. Insbesondere bei Sven und Julian wurde beobachtbar, wie solche Fremdzuschreibungen wirken und welche Konsequenzen sie für die Identitätsbildung sowie für Handlungspläne und den biografischen Verlauf haben können. Die Jugendlichen sehen sich mit fremden Kategorisierungen und Typisierungen durch signifikante und konkrete Andere konfrontiert, und die Frage ist, wie diese Kategorien von den Jugendlichen aufgenommen werden und welche Folgen dies für ihre Selbstbeschreibung sowie Selbstkategorisierung hat. Für alle haben diese Zuschreibungen massive soziale Folgen, sie werden aber unterschiedlich in die eigene Selbstbeschreibung und -definition integriert. So entwickelte Sven eine Distanz zu den zugeschriebenen Rollen, während dies Julian nicht gelang. Bei ihm verstärken sich die Zuschreibungen gegenseitig und steigern sich schließlich in einer dramatischen Situation zum biografischen Wendepunkt (Schütze 1984). Aus diesen Überlegungen geht hervor, dass Radikalisierung immer auch Radikalisiertwerden bedeutet, und dass erst durch die Interaktion mit Anderen eine solche Identifikation möglich wird, indem sich die Jugendlichen durch die Augen der Anderen selbst sehen und indem sie lernen, sich so zu begreifen.

Die Lösung des besonders im ersten Typ rekonstruierten Individuierungs- und Autonomieproblems hat zudem möglicherweise ihre Grenze in biografischen Konsequenzen wie den vermittelten Ehen: Mit Ehe und Familiengründung wurde zum einen die Ablösung von der Familie durch einen Statuswechsel und die Wahl der neuen Zugehörigkeit vorangetrieben und zum anderen die eigene Wandlung vollendet. Diese Ehen vervollkommnen den Lebenswandel und können als Teil der Orientierung, wie bei Sven, mit der Distanzierung von den islamistischen Gruppen wieder aufgelöst werden. Sie stellen zugleich Weichen für den weiteren biografischen Verlauf, etwa wenn Kinder daraus hervorgehen, und sie schränken aufgrund der geschlechtsspezifischen Rollenstereotype biografische Optionen teilweise stark ein. Mit den Ehen werden exklusive Verhältnisse und Loyalitätskonstellationen geschaffen, und diese bedeuten zugleich auch eine Grenze der Individualisierungs- und Autonomiebestrebungen. Denn die vermittelte Partnerwahl ist genau das Gegenteil einer individualisierten Wahl auf Basis von Liebesbeziehungen, und die Orientierung an den idealisierten und stereotypen Familienbildern und Geschlechtsrollen ist das Gegenteil individuell bestimmbarer und aushandelbarer Partnerschaftsbeziehungen. Dies müsste jedoch noch genauer am empirischen Material rekonstruiert werden.

Beim zweiten Typ erscheint die Orientierung am Islamismus als Disziplinierung und Stabilisierung, und mit ihr ist Handlungsautonomie dahingehend verbunden, dass Optionen als in Ziele und Handlungsstrategien umsetzbar erscheinen. Das Versprechen lautet: biografische Entwicklung – faktisch aber werden die Optionen und das eigene Umfeld auf das enge und rigide islamistische Milieu drastisch eingeengt. Das gilt sowohl für die Fälle, in denen es um die Stabilisierung einer ausgedehnten Orientierungskrise geht als auch für die Fälle von Devianz geprägter Biografien. So hilft die Orientierung zunächst, institutionelle Ablaufmuster wie ein Studium erfolgreich zu absolvieren, lässt aber dann nur noch wenige biografische Möglichkeiten und soziale Verbindungen zu. Und so führt die Orientierung im Falle der devianten Jugendlichen gerade nicht aus dem Milieu und dem devianten Leben hinaus, sondern tiefer hinein. Die Jugendlichen machen zwar auf sich selbst und ihr Umfeld den Eindruck, durch das Befolgen der islamischen Regeln weniger kriminell und mehr normenorientiert zu leben, geraten aber in einen anderweitig kriminellen Kontext, in welchem sie in den Fokus von Sicherheitsbehörden rücken und/oder möglicherweise Straftaten begehen. Es geht hier weniger um einen Neuanfang als vielmehr um Charismatisierung (vgl. Lipp 2010/1985).[83] Die Disziplin und Kontrolle durch die starke Ordnung lassen vermuten, dass es etwas Neues sei. Es ist aber höchstens eine vorübergehende Neuausrichtung, die bedeutet, die deviante Karriere mit dem Charisma der sprichwörtlich vom „Saulus-zum-Paulus"-Gewandelten fortzusetzen oder eine Orientierungskrise (vorübergehend) zu stabilisieren, indem diese als Prüfung Gottes und ihre Bewältigung als Glaubensangelegenheit gedeutet wird – aber eben gerade dadurch wieder der eigenen Handlungskontrolle und -verantwortung entzogen wird. Denn die Orientierung und ihre sozialen Konsequenzen verhindern schließlich das, was damit angestrebt wird: intentional und zukunftsorientiert zu handeln. Biografische Handlungsschemata, die eigentlich stabilisiert werden sollten, geraten nun erst recht in Gefahr. Und je mehr sich die Jugendlichen religiös-ideologische Argumentationsmuster als Legitimations- und Neutralisierungsstrategie für jedwede, auch kriminelle, Handlungen aneignen, umso weniger können sie Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen und sich auf diese Weise als autonom Handelnde erfahren.

Schließlich sehen sich die Jugendlichen mit sich gegenseitig ausschließenden Vergemeinschaftungsangeboten, die also jeweils den Ausstieg aus anderen wichtigen Lebensbereichen fordern, konfrontiert. Es wurde gezeigt, dass die Jugendlichen zwischen verschiedenen Lebenswelten – ihrem alten sozialen Umfeld und das von radikalen Gruppen – pendeln und dass diese Lebenswelten aufgrund ihrer unterschiedlichen Normen und Erwartungen in Konflikt miteinander geraten. Gleiches gilt für die unterschiedlichen Identitätskonstruktio-

83 Diese Interpretation differenziert die in Kapitel 3.3 dargestellten Befunde, in denen das Moment des Neubeginns betont wird.

nen. Es zeigten sich im biografischen Verlauf immer wieder Momente, in denen die Anwendung der unterschiedlichen Regeln auf das eigene Handeln Paradoxien auf der Ebene von Handlungen und Selbstbildern produzierten. Die Widersprüche wurden immer zugunsten einer der beiden Lebenswelten versuchsweise aufgelöst. Die Frage war, in welchem sozialen Zusammenhang und in welche Richtung diese Auflösung gelingt – woher ein erfolgsversprechender Lösungsvorschlag kommt. Auch hier ist es wichtig zu fragen, in welchem Verhältnis habituell verankerte Orientierungen, biografische Krisen und aktuelle Symbolisierungen stehen. Besonders bei den devianten Karrieren und dem Versuch, eine sozial anerkannte Stellung einzunehmen, wird deutlich, wie groß die Schwerkraft der sozialen Position und die Trägheit der habituellen Strategien sind bzw. umgekehrt, wie hoch die Feldstärke und die Trägheitskräfte sind. Die Rigidität der Korrekturversuche des Driftens in Form einer Orientierung am Islamismus, ob im devianten oder im bildungsorientierten Milieu, entspricht dem existenziellen, dem daseinsbedingenden Charakter der Gefahr des Abrutschens und Scheiterns und der wahrgenommenen Tiefe der Kluft zwischen objektiven Möglichkeiten und individuellen Mitteln.

Beim dritten Typ, bei dem sich Islamismus als starke Gemeinschaft auf Probleme der Erfahrung sozialer Mariginalität und prekärer Vergemeinschaftung bezog, besteht das Paradoxe darin, dass es sich um idealisierte oder gänzlich ideale soziale Beziehungen handelt und dass diese andere, reale Vergemeinschaftungen tendenziell entwerten. So stellen die konkreten Gruppen ideologisch begründete Vergemeinschaftungen dar, in denen die sozialen Beziehungen brüchig, weil strategisch und idealisiert sind. Es sind eben keine „echten Freunde", wie Farschad und Halim feststellen, sondern Freundschaftsfiktionen. Im Falle der imaginären Gemeinschaften fehlt jegliche reale Beziehung, es ist von vornherein eine Vergemeinschaftungs- und Verortungsfiktion. Die orientierungsleitenden Figuren sind stereotype soziale Identitäten, und auch die übernommenen und in eins fallenden persönlichen und sozialen Identifizierungen greifen auf soziale Stereotype zurück, wie bspw. bei Katharina, wenn sie ihre Familienidentität national fixiert und sich in Abgrenzung dazu als muslimische Musterfrau und als Teil einer als Einheit gedachten „arabischen" und muslimischen Welt inszeniert.

Die Paradoxie der Lösungen besteht damit bei allen Typen darin, dass die Orientierung am Islamismus zunächst als Erweiterung des Erfahrungs- und Handlungsspielraums erscheint, dann aber die Selbst- und Weltdeutungsmöglichkeiten sowie die sozialen Bezüge und Handlungsmöglichkeiten enorm einengt bis hin zur vollständigen Isolation von der Gesellschaft und dem bisherigen Umfeld oder bis hin zur Ausreise als „Ultima Ratio". Durch die Totalität der Orientierung sind pragmatische Entscheidungen kaum mehr möglich. Die konkrete Biografie des Einzelnen spielt mit zunehmender Einbindung immer weniger eine Rolle, die Jugendlichen werden, wie Julian bemerkt, „unsichtbar". Denn mit der sich fokussierenden Orientierung wird die Kommunikation

mit bisherigen konkreten Anderen immer schwieriger, und diese konkreten Anderen fehlen zunehmend für die Selbst- und Weltdeutung. Die Biografieträger und Biografieträgerinnen haben nur noch ihre eigene und die durch (reale oder ideale) islamistische Akteure vermittelte Deutung und können sich jenseits ihres islamistischen Fokus kaum noch durch die Perspektiven weiterer konkreter Anderer wahrnehmen. Sie beobachten sich und ihre Umwelt nur noch durch die Perspektive idealisierter Anderer, die der Deutungswelt oder dem „Diskursuniversum" (Mead 1973) des Islamismus entstammen. Dies impliziert, wie auch bei Mead, auch die handlungspraktische Seite, und es steht nur noch das islamistisch geprägte Verhaltens- und Handlungsrepertoire zur Verfügung.

Die Interpretation der Übernahme der Ideologie als biografischer Neuanfang (vgl. Kapitel 3) greift deshalb in zweierlei Hinsicht zu kurz. Erstens bleibt diese Interpretation an den Rationalisierungen und Eigentheorien der Biografieträger und Biografieträgerinnen hängen. Und zweitens sind es gerade diese ideologischen Rationalisierungen und Eigentheorien, mit denen sich die Akteure von ihren biografischen Erfahrungen entfernen, und zwar umso weiter, je ideologisierter diese sind. Es ist eine Problemlösung, die zum Problem wird: Die starke Grenze ist eine, die durch eigenes Fremdmachen das Fremdwerden provoziert, die starke Ordnung ist eine Kontrollstruktur, die Handlungs- und Selbstdefinitionsmöglichkeiten massiv einengt und zu Kontroll- und Autonomieverlust führt, die starke Gemeinschaft eine, die vom sozialen Umfeld und dem eigenen gesellschaftlichen Kontext isoliert. In diesem Sinne sind die Funktionen fatal, sie führen in fatale Situationen hinein und zu fatalen Handlungen, und zwar im Wortsinn: Sie sind schicksalhaft, weil sie der Handlungskontrolle entgleiten, destruktiv auf die Identitätsbildung wirken und die Biografieträger und Biografieträgerinnen von ihren Selbstbildern und biografischen Entwürfen entfernen. Die Orientierung am Islamismus ist eine Kippfigur, deren Charakter den Jugendlichen im Moment des Kippens plötzlich klar wird: im Moment der Festnahme, im Angesicht von Kriegsverbrechen und des Todes, im Bemerken der Befremdung, zunehmender Isolation und schwindender Chancen.

Das Interviewmaterial zeigt, dass bei den Fällen, in denen die islamistische Orientierung über ein juveniles Experiment hinausgeht oder länger andauert und biografische Bindungswirkungen erzielt, krisenhafte Erfahrungen in mehreren Bereichen kulminieren und besonders prekäre biografische Konstellationen vorhanden sind, vor allem im Bereich der Perspektivenreziprozität. Entscheidend ist aber, wie sehr die Orientierung selbst zum Problem wird – wie

sehr sich die Jugendlichen darin handlungs- und orientierungsmäßig verstricken[84] – und inwieweit es eine biografische Veränderung gibt, die das biografische Bezugsproblem erfasst: entweder, dass das Problem im Sinne der Fallstruktur auch strukturell gelöst wird oder dass es zu einem Wechsel zu einem funktionalen Äquivalent kommt. So erübrigt sich die Orientierung bei Matthias und Thomas mit Überwindung ihrer Krise, und aus der Radikalität wird eine Bildungs- und Berufslaufbahn. Die Orientierung stabilisiert sich aber beispielsweise bei Katharina, bei der das Bezugsproblem bestehen bleibt und für die sich auch (vorerst) keine Deutungsalternative bietet. Auch solche Entwicklungspfade können noch weiter empirisch verfolgt und genauer rekonstruiert und verglichen werden, insbesondere auch im Vergleich zu anderen Formen der Radikalisierung oder aber anderen Formen von biografischen Transformationsprozessen wie beispielsweise Bildungsprozesse.

Aus der hier vorgeschlagenen Perspektive ist die Orientierung am Islamismus respektive islamistische Radikalisierung und der mit ihr verbundene Lebenswandel damit *erstens* zunächst ein demonstrativer Akt, der auf persönlicher Ebene liegt und Teil der Dynamik des unmittelbaren sozialen Umfelds ist. Es ist *zweitens* ein Akt, der auf krisenhafte biografische Erfahrungen im Rahmen einer strukturellen Krise und die in diesem Zusammenhang bestehenden gesellschaftlichen Erwartungen reagiert: Bezogen auf unser Sample geht es um jugendphasentypisch zugespitzte Problematiken der Individuation, der sozialen Positionierung und Chancenrealisierung sowie der sozialen Integration, die durch spezifische, religiös geprägte und symbolisch vermittelte Formen der Abgrenzung, Handlungskontrolle und Vergemeinschaftung gelöst werden. *Drittens* aber wird dieser Akt gerade nicht als private religiöse Entscheidung vom Umfeld wahrgenommen, sondern als Abweichung und Infragestellung der bestehenden Werte- und Normenhorizonte, sowohl auf der Ebene des unmittelbaren Umfelds – im Sinne einer direkten Provokation – als auch auf der weiteren gesellschaftlichen Ebene – im Sinne eines politischen Aktes. Es entwickelt sich eine Dynamik von Erfahrungs-, Ereignis- und Handlungsketten, über die keiner der Beteiligten vollständige Kontrolle hat. Es radikalisiert sich mithin nicht nur eine Person, sondern das gesamte Umfeld, indem alle Beteiligten in eine Spirale der sich zuspitzenden Selbst- und Fremdzuschreibungen und eskalierender Handlungsfolgen geraten. Soziologisch auf den Punkt gebracht: Es radikalisieren sich Beziehungssysteme – gegenseitige Bezugnahmen sind, wie es Matthias und Farschad ausgedrückt haben, von vornherein „geladen“, weil tendenziell totalisierend. Dazu trägt *viertens* generell die oben betonte eigene Logik und Dynamik religiöser Diskursuniversen und speziell die hier untersuchte Art von politisierter, totalisierender Religionskonstruktion

84 Vgl. dazu Lena Inowlockis (2000) Studie zum Rechtsextremismus: „Sich in die Geschichte hineinreden“, ebenso die Überlegungen von Hoebel (2019) und Hoebel/Knöbl (2019) zu einer prozesssoziologischen Perspektive im Anschluss an Howard S. Becker, besonders auch im Hinblick auf die soziologische Erklärung von Gewalt.

bei. Sie bietet ein hohes Verwicklungs- und Verstrickungspotenzial, in das alle, nicht nur die Jugendlichen selbst, sondern auch das reagierende soziale Umfeld geraten. In dieser Dynamik sind schließlich auch jene Momente zu verorten, in denen der Anspruch, das Leben nach den rigiden Vorstellungen zu gestalten nicht mehr nur an sich selbst, sondern generalisiert an die Gesellschaft herangetragen wird und eventuell der Versuch gestartet wird, diese Vorstellungen gewaltsam durchzusetzen.[85] Das ist aber nicht die letzte Stufe einer biografischen Entwicklung, sondern ein möglicher Modus, der eine Zeitlang Bedeutung haben, diese aber auch wieder verlieren kann.[86] Allerdings sind die mit diesem Modus verbundenen sozialen Folgen enorm. Radikalisierung ist *fünftens* aus dieser Perspektive kein Prozess linear zunehmender Rigidität der Weltdeutung und ihrer handlungspraktischen Umsetzung oder zunehmender Religiosität der Akteure, sondern ein erfahrungs- und handlungsmäßiger Verwicklungs- und Verstrickungszusammenhang und eine Problemlösungsstrategie mit paradoxem Charakter, weil es nicht um Probleme geht, die nur in den Individuen selbst liegen, sondern die den interaktiven Zwischenraum, die soziale Organisation der zwischenmenschlichen Beziehungen betreffen.

85 Die übliche Einteilung in puristische bzw. unpolitische und politische sowie gewaltbefürwortende und gewaltdistante Strömungen (vgl. etwa Wiktorowicz 2006, BMI 2018) wäre also dahingehend zu ergänzen, dass diese Aspekte nicht (nur) Merkmale verschiedener, abgrenzbarer Varianten des Islamismus sind, sondern zum einen anzeigen, welche Aspekte dieser Strömungen überhaupt wahrgenommen werden und dass sie zum anderen Aspekte darstellen, die für die jeweiligen Individuen und Gruppen eine Zeitlang wichtig sein, aber auch wieder unwichtig werden können. Dies hat Riesebrodt (2001) bereits betont (vgl. S. 52–57), und es zeigt sich in unserem Material auf biografischer Ebene.

86 Diesen Gedanken gilt es an anderer Stelle weiterzuentwickeln.

Anhang

Transkriptionszeichen

[...]	Auslassung
(2)	Pause in Sekunden
└	markiert den Beginn einer Überlappung bzw. direkten Anschluss beim Sprecherwechsel
hallo.	stark sinkende Intonation
hallo,	schwach steigende Intonation
hallo?	ansteigende Satzmelodie, Frageintonation
ha/	Wort- bzw. Konstruktionsabbruch
<u>hallo</u>	auffällig betont
hallo	laut in Relation zur üblichen Lautstärke der Sprecherin
°hallo°	sehr leise in Relation zur üblichen Lautstärke des Sprechers
haaaallo	Dehnung von Lauten, Häufigkeit der Laute entspricht in etwa der Länge der Dehnung
halli-hallo; ne-ne-ne	zwei oder mehr Worte, die wie eines gesprochen werden (Wortverschleifung)
@hallo@	lachend gesprochene Äußerungen
@(3)@	längeres Lachen mit Anzahl der Sekunden
{haut auf den Tisch}	Kommentare zu parasprachlichen, nichtverbalen oder gesprächsexternen Ereignissen
(hallo)	Unsicherheit bei Transkription und schwer verständliche Äußerungen
(xxxxx)	unverständlich Äußerung, Länge der Klammer entspricht etwa der Dauer der unverständlichen Äußerung

Um die Anonymität der Interviewpartnerinnen und Interviewpartner zu wahren, wurden in den Transkriptionen die Namen der Interviewten und weitere personenbezogene Daten verändert sowie Länder- und Städtenamen, Arbeitsstellen u. ä. durch äquivalente Bezeichnungen ersetzt.

Übersicht über die Einzelfälle
(BI = Narrativ-autobiografisches Einzelinterview, GD = Gruppendiskussion)

Nr.	Kryptonym	Bemerkungen
BI 1	Katharina	Affinisierte[87]
BI 2	Olga	Konvertitin, strenge Auslegung, Kontrastfall
BI 3	Matthias	Kurzzeitig Affinisierter
BI 4	Thomas	Ehemals Affinisierter
BI 5	Stefan	Bruder von affinisiertem Interviewee BI 4
BI 6	Farschad	Aussteiger, versuchte Ausreise nach Syrien, verurteilt und aus Haft entlassen
BI 7	Karim	Vergleichsfall aus anderer Erhebung, zum Zeitpunkt des Interviews in Haft aufgrund einer islamistisch motivierten Straftat
BI 8	Habib	Vergleichsfall aus anderer Erhebung
BI 9	Sven	Ehemals Affinisierter
BI 10	Julian	Aussteiger, Syrienrückkehrer, zum Zeitpunkt des Interviews in Haft
BI 11	Halim	Ehemals Affinisierter, Kontakt zu Mitgliedern einer islamistischen Gruppierung
BI 12	Stiefvater	Eltern eines aufgrund einer islamistisch motivierten Straftat zu Haft verurteilten Jugendlichen
BI 13	Mutter	
GD 1	Gruppe „Amsel“	Kontrastfall mit Mädchen aus einem Beratungsprojekt

87 Vgl. den Begriff der Affinisierung in der Forschung zu Rechtsextremismus, der auf das Moment der Annäherung bzw. des Einstiegs abzielt (Möller/Schuhmacher 2007).

Literaturverzeichnis

Abbas, Tahir (2011): *Islamic Radicalism and Multicultural Politics – The British Experience.* Abingdon/New York

Abay Gaspar, Hande/Daase, Christopher/Deitelhoff, Nicole/Junk, Julian/Sold, Manjana (2018): *Was ist Radikalisierung? Präzisierungen eines umstrittenen Begriffs.* PRIF Report 5, Frankfurt am Main

Anderson, Benedict (2006/1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London

Akkuş, Umut/Toprak, Ahmet/Yılmaz, Deniz/Götting, Vera (2020): *Zusammengehörigkeit, Genderaspekte und Jugendkultur im Salafismus.* Wiesbaden

Aslan, Ednan/Akkılıç, Evrim Erşan/Hämmerle, Maximilian (2018): *Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieu*. Wiesbaden

Bartlett, Jamie/Birdwell, Jonathan/King, Michael (2010): *The Edge of Violence. A Radical Approach to Extremism.* London

Becker, Howard S. (2021): *Soziologische Tricks. Wie wir über Forschung nachdenken können*. Hamburg

Becker, Howard S. (2019/1963): *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens*. Herausgegeben von Michael Dellwing. 3. Auflage. Wiesbaden

Becker, Kim Lisa (2019): Die „2. Generation“? Kinder in salafistisch geprägten Familien – Herausforderung für pädagogische Fachkräfte. In: *Forum Jugendhilfe*, H. 2, S. 56–65

Böckler, Nils/Zick, Andreas (2015): Wie gestalten sich Radikalisierungsprozesse im Vorfeld jihadistisch-terroristischer Gewalt? Perspektiven aus der Forschung. In: Molthagen, Dietmar (Hrsg.): *Handlungsempfehlungen zur Auseinandersetzung mit islamischem Extremismus und Islamfeindlichkeit*. Berlin, S. 99–122

Bohnsack, Ralf (2017): *Praxeologische Wissenssoziologie*. Opladen

Bohnsack, Ralf (2014): Habitus, Norm und Identität. In: Helsper, Werner/Kramer, Rolf-Torsten/Thiersch, Sven (Hrsg.): *Schülerhabitus. Theoretische und empirische Analysen zum Bourdieuschen Theorem der kulturellen Passung*. Wiesbaden, S. 33–55.

Bohnsack, Ralf (2007): Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden. 6. Aufl., Opladen

Bohnsack, Ralf (1995a): Episodale Schicksalsgemeinschaft und die Genese von Jugendgewalt: zur Alltagspraxis und Sozialisationsgeschichte von Hooligans. In: *Soziale Probleme,* 6. Jg., H. 2, S. 216–231

Bohnsack, Ralf (1995b): Episodale Schicksalsgemeinschaft und Jugendgewalt: Hooligan-Gruppen in intensiver Fallanalyse. In: Sahner, Heinz/Schwendtner, Stefan (Hrsg.): *27. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie – Gesellschaften im Umbruch: Sektionen und Arbeitsgruppen.* Opladen, S. 379–384

Bohnsack, Ralf (1989): *Generation, Milieu und Geschlecht. Ergebnisse aus Gruppendiskussionen mit Jugendlichen*. Wiesbaden

Bohnsack, Ralf/Nohl, Arnd Michael (2001a): Ethnisierung und Differenzerfahrung. Fremdheit als alltägliches und als methodologisches Problem. In: *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung,* 2. Jg., H. 1, S. 15–36

Bohnsack, Ralf/Nohl, Arnd-Michael (2001b): Allochthone Jugendcliquen. Die adoleszenz- und migrationsspezifische Suche nach habitueller Übereinstimmung. In: Bukow, Wolf-Dietrich/Nikodem, Claudia/Schulze, Erika/Yildiz, Erol (Hrsg.): *Auf dem Weg zur Stadtgesellschaft. Die multikulturelle Stadt zwischen globaler Neuorientierung und Restauration*. Wiesbaden, S. 73–93

Bohnsack, Ralf/Loos, Peter/Przyborski, Aglaja (2001): Male honor. Towards an understanding of the construction of gender relations among youth of Turkish origin. In: Baron, Bettina/Kotthoff, Helga (Hrsg.): *Gender in Interaction*. Amsterdam/Philadelphia, S. 175–207

Bohnsack, Ralf/Loos, Peter/Schäffer, Burkhard/Städtler, Klaus/Wild, Bodo (1995): *Die Suche nach Gemeinsamkeit und die Gewalt der Gruppe. Hooligans, Musikgruppen und andere Jugendcliquen.* Opladen

Borum, Randy (2003): Understanding the Terrorist Mind-Set. In: *FBI Law Enforcement Bulletin*, 2. Jg., H. 72, S. 7–10

Borum, Randy (2011a): Radicalization into Violent Extremism I: A Review of Social Science Theories. In: *Journal of Strategic Security*, 4. Jg., H. 4, S. 7–36

Borum, Randy (2011b): Radicalization into Violent Extremism II: A Review of Conceptual Models and Empirical Research. In: *Journal of Strategic Security*, 4. Jg., H. 4, S. 37–62

Bourdieu, Pierre (1981): *Titel und Stelle. Über die Reproduktion sozialer Macht*. Frankfurt am Main

Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2007): *Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Berlin

Bundesamt für Verfassungsschutz (Hrsg.) (2019): *Salafismus in Deutschland. Missionierung und Jihad*. Köln; https://www.verfassungsschutz.de/SharedDocs/publikationen/DE/islamismus-und-islamistischer-terrorismus/2019-05-salafismus-in-deutschland-missionierung-und-jihad.html; 20.07.201

Bundeskriminalamt (BKA)/Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV)/Hessisches Informations- und Kompetenzzentrum gegen Extremismus (HKE) (2016): *Analyse der Radikalisierungshintergründe und -verläufe der Personen, die aus islamistischer Motivation aus Deutschland in Richtung Syrien oder Irak ausgereist sind*. 2. Fortschreibung 2016; https://www.bka.de/SharedDocs/Downloads/DEPublikationen/Publikationsreihen/Forschungsergebnisse/2016AnalyseRadikalisierungsgruendeSyrienIrakAusreisende.html?nn=27638; 20.07.2021

Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat (Hrsg.) (2018): *Verfassungsschutzbericht 2018*. Berlin; https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/downloads/DE/publikationen/themen/sicherheit/vsb-2018-gesamt.pdf;jsessionid=FE66A0E36441F9904B860A770318EC95.1_cid287?__blob=publicationFile&v=11; 20.07.2021

Buschbom, Jan (2015): „Milch der Erniedrigung" Viktimisierungsdeutung und Ideologie. Zum Beispiel Islamismus. In: *Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, Nr. 5, S. 24–33

Ceylan, Rauf (2016): Neo-Salafiyya – Charakteristik und Attraktivität einer neuen fundamentalistischen Bewegung in Deutschland. In: *Leviathan,* 44. Jg., H. 2, S. 187–205

Ceylan, Rauf (2018): Salafistische Symbolik. In: Ceylan, Rauf/Uslucan, Haci-Halil (Hrsg.): *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora*. Wiesbaden, S. 201–211

Dalgaard-Nielsen, Anja (2010): Violent Radicalization in Europe: What we know and what we do not know. In: *Studies in Conflict & Terrorism*, 33. Jg., H. 9, S. 797–814

Dantschke, Claudia/Mansour, Ahmad/Müller, Jochen (2011): „Ich lebe nur für Allah". Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Eine Handreichung für Pädagogik, Jugend- und Sozialarbeit, Familien und Politik. Modellprojekt „Demokratie stärken – Auseinandersetzung mit Islamismus und Ultranationalismus" der ZDK Gesellschaft Demokratische Kultur gGmbH. Berlin

Della Porta, Donatella (2013): *Clandestine Political Violence*. Cambridge

Dellwing, Michael (2019): Einleitung. Labeling und die Nonchalance des Interaktionisten: Howard Beckers bescheidener und zentraler Beitrag zur Devianzsoziologie. In: Becker, Howard S.: *Außenseiter*. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. 3. Auflage. Wiesbaden, S. VII–XXV

Dreier, Lena (2017): Biographische Formen des Religiösen. Lebensgeschichtliche Erzählungen aus qualitativ-längsschnittlicher Perspektive. In: Winkel, Heidemarie/Sammet, Kornelia (Hrsg.): *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*. Wiesbaden, S. 163–193

Dreier, Lena (2022): Neue islamische Bildungsprojekte als Domestizierung des muslimischen Selbst? Studierende der Islamischen Theologie in Deutschland. In: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent: Islam in Europa. Institutionalisierung und Konflikt. *Soziale Welt,* Sonderband 25. Baden-Baden, S. 107–134

Ecarius, Jutta (2012a): Zum Systematisierungsdefizit in aktuellen Debatten der Jugendforschung. In: Ecarius, Jutta/Eulenbach, Marcel (Hrsg.): *Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung*. Wiesbaden, S. 7–23

Ecarius, Jutta (2012b): „Generationenordnung" der Jugendphase. Zum Wandel von Jugendkonzeptionen und gegenwärtigen Sozialisationskontexten. In: Ecarius, Jutta/Eulenbach, Marcel (Hrsg.): *Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung*. Wiesbaden, S. 27–50

El-Mafaalani, Aladin (2014): Salafismus als jugendkulturelle Provokation. Zwischen dem Bedürfnis nach Abgrenzung und der Suche nach habitueller Übereinstimmung. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld, S. 355–362

El-Mafaalani, Aladin (2019): Provokation und Plausibilität – Eigenlogik und soziale Rahmung des jugendkulturellen Salafismus. In: Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*. 2. Auflage. Wiesbaden, S. 77–90

Elzen, Julien van den (2018): Radicalisation: A Subtype of Religious Conversion? In: *Perspectives on Terrorism*, Jg. 12, H. 1, S. 69–80

Erhard, Franz/Sammet, Kornelia (Hrsg.) (2018): *Sequenzanalyse praktisch*. Weinheim

Erikson, Erik H. (2017/1973): *Identität und Lebenszyklus*. Drei Aufsätze. 28. Aufl., Frankfurt am Main

Fahim, Amir Alexander (2013): Migrationshintergrund und biografische Belastungen als Analysekriterien von Radikalisierungsprozessen junger Muslime in Deutschland. In: Herding, Maruta (Hrsg.): R*adikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*. Halle (Saale), S. 40–56

Farschid, Olaf (2015): Islamismus, Salafismus, Jihadismus. Der Faktor Ideologie. In: Jan Buschbom (Hrsg.): *Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, Nr. 6, S. 24–31

Farschid, Olaf (2014): Salafismus als politische Ideologie. In: Said, Behnam T./Fouad, Hazim (Hrsg.): Sa*lafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau, S. 160–192

Figlestahler, Carmen/Schau, Katja (2019): „Das ist ja noch keine Gefahrenlage, aber dennoch“. Pädagogische Islamismusprävention im Spannungsfeld von Dramatisierung und Relativierung. In: Negnal, Dörte (Hrsg.): *Die Problematisierung sozialer Gruppen in Staat und Gesellschaft*. Wiesbaden, S. 127–143

Fouad, Hazim (2015): (Neo-)Salafiyya oder (Neo-)Salafismus? Eine historische Betrachtung zur Beschreibung eines gegenwärtigen Phänomens. In: Buschbom, Jan (Hrsg.): *Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, Heft 5, S. 4–15

Frank, Anja/Glaser, Michaela (2020): „Ich hab’ einen Standpunkt, das ist der Islam“. Zur biografischen Bedeutung und Funktion totalisierender Islamauslegungen. In: Langner, Joachim/Herding, Maruta/Hohnstein, Sally/Milbradt, Björn (Hrsg.): *Religion in der pädagogischen Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus.* Halle (Saale), S. 54–74

Frank, Anja/Glaser, Michaela (2018): Biografische Perspektiven auf radikalen Islam im Jugendalter. In: Glaser, Michaela/Frank, Anja/Herding, Maruta (Hrsg.): Gewaltorientierter Islamismus im Jugendalter. Perspektiven aus Jugendforschung und Jugendhilfe. *Sozialmagazin*, 2. Sonderband. Weinheim, S. 62–79

Frank, Anja/Glaser, Michaela (2017): „Ich hab’ einen Standpunkt, das ist der Islam“. Zur biografischen Bedeutung und Funktion radikaler, ideologisierter Islamausle-

gungen. In: Lessenich, Stephan (Hrsg.): *Geschlossene Gesellschaften. Verhandlungen des 38. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bamberg 2016.* Bamberg

Frank, Anja/Scholz Anna F. (2022a): Islamistische Radikalisierung im Kontext von Jugendbiografien und Familie. In: Milbradt, Björn/Frank, Anja/Greuel, Frank/Herding, Maruta (Hrsg.): *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention.* Leverkusen-Opladen, S. 103–119

Frank, Anja/Scholz, Anna F. (2022b): Wenn Jugendliche sich fremd machen – Islamistische Radikalisierung als Selbstbefremdung und Selbstausgrenzung. In: Wohlrab-Sahr, Monika/Tezcan, Levent: Islam in Europa. Institutionalisierung und Konflikt. *Soziale Welt,* Sonderband 25. Baden-Baden, S. 241–269

Franz, Julia (2013a): Muslimische Jugendliche? Eine empirisch-rekonstruktive Studie zu kollektiver Zugehörigkeit. Leverkusen-Opladen

Franz, Julia (2013b): Muslimische Jugendliche als Milieu? Perspektiven einer Rekonstruktion. In: *ZQF – Zeitschrift für Qualitative Forschung*, 14. Jg., H. 2, S. 261–278

Frindte, Wolfgang/Ben Slama, Brahim/Dietrich, Nico/Pisoiu, Daniela/Uhlmann, Milena/Kausch, Melanie (2016): *Wege in die Gewalt. Motivationen und Karrieren salafistischer Jihadisten.* HSFK-Report. Frankfurt am Main

Fritzsche, Nora (2022): Radikalisierung – Geschlecht – Jugend: Konfliktreiche Geschlechterdynamiken in der Adoleszenz als Faktor in Hinwendungs- und Radikalisierungsprozessen. In: Milbradt, Björn/Frank, Anja/Greuel, Frank/Herding, Maruta (Hrsg.): *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention*. Leverkusen-Opladen, S. 175–193

Fritzsche, Nora/Puneßen, Anja (2017): Aufwachsen in salafistischen Familien – Herausforderung für die Jugendhilfe zwischen Religionsfreiheit und möglicher Kindeswohlgefährdung. In: *Herausforderung Salafismus – Infodienst Radikalisierungsprävention der Bundeszentrale für politische Bildung* (bpb); https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/257455/aufwachsen-in-salafistischen-familien-zwischen-religionsfreiheit-und-moeglicher-kindeswohlgefaehrdung; 20.02.2020

Garfinkel, Harold (1956): Conditions of Successful Degradation Ceremonies. In: *American Journal of Sociology*, 61. Jg., H. 5, S. 420–424

Gartenstein-Ross, Daveed/Grossman, Laura (2009): Homegrown Terrorists in the U.S. and U.K. An Empirical Study of the Radicalization Process. Washington, D.C.

Gärtner, Christel (2013): Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland, in: Christof Wolf & Matthias König (Hrsg.): *Religion und Gesellschaft. Sonderheft 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Wiesbaden, S. 211–233

Gehlen, Arnold (2016/1950): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg. Frankfurt

Glaser, Michaela/Herding, Maruta/Langner, Joachim (2018): Warum wenden sich junge Menschen dem gewaltorientierten Islamismus zu? Eine Diskussion vorliegender Forschungsbefunde. In: Glaser, Michaela/Frank, Anja/Herding, Maruta (Hrsg.): Gewaltorientierter Islamismus im Jugendalter. Perspektiven aus Jugendforschung und Jugendhilfe. *Sozialmagazin*, 2. Sonderband. Weinheim, S. 12–24

Glaser, Michaela/Langner, Joachim/Schuhmacher, Nils (2018): Rechtsextremismus und gewaltorientierter Islamismus im Jugendalter. Eine vergleichende Diskussion der Forschungsstände zu Motiven, biografischen Hintergründen und Sozialisationserfahrungen. In: *„Wer will die hier schon haben?“. Ablehnungshaltungen und Diskriminierung in Deutschland*. Stuttgart, S. 223–241

Goede, Laura-Romina/Schröder, Carl Philipp/Lehmann, Lena (2020): Perspektiven von Jugendlichen. Ergebnisse einer Befragung zu den Themen Politik, Religion und Gemeinschaft im Rahmen des Projektes „Radikalisierung im digitalen Zeitalter (RadigZ)“. Forschungsbericht Nr. 151. Kriminologisches Forschungsinstitut Niedersachsen e. V. Hannover

Goffman, Erving (2019/1959): *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag*. 18. Auflage, München

Goffman, Erving (1967): *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. New York

Göppel, Rolf (2019): *Das Jugendalter. Theorien, Perspektiven, Deutungsmuster*. Stuttgart

Heisterkamp, Lucia (2017): Zum Zusammenhang zwischen transzendenter Weltanschauung und Gewaltbegründung. In: *Journal for Deradicalization*, Nr. 13, S. 137–177

Heitmeyer, Wilhelm/Müller, Joachim/Schröder, Helmut (1997): *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland.* Frankfurt am Main

Hemmingsen, Ann-Sophie (2010): The Attractions of Jihadism. An Identity Approach to Three Danish Terrorism Cases and the Gallery of Characters around Them. Kopenhagen

Herding, Maruta (2013a): Einleitung. In: Herding, Maruta (Hrsg.): *Radikaler Islam im Jugendalter: Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte.* Halle (Saale), S. 5–20

Herding, Maruta (2013b): Forschungslandschaft und zentrale Befunde zu radikalem Islam im Jugendalter. In: Herding, Maruta (Hrsg.): *Radikaler Islam im Jugendalter: Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte.* Halle (Saale), S. 21–39

Herding, Maruta/Langner, Joachim/Glaser, Michaela (2015): Junge Menschen und gewaltorientierter Islamismus – Forschungsbefunde zu Hinwendungs- und Radikalisierungsfaktoren. In: *Herausforderung Salafismus – Infodienst Radikalisierungsprävention der Bundeszentrale für politische Bildung* (bpb); http://www.bpb.de/infodienst-radikalisierungsfaktoren; 15.08.2019

Hobsbawm, Eric J./Ranger, Terence O. (Hrsg.) (2012/1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge

Hoebel, Thomas/Knöbl, Wolfgang (2019): Gewalt erklären! Plädoyer für eine entdeckende Prozesssoziologie. Hamburg

Hoebel, Thomas (2019): Verkettungen und Verstrickungen. Was wir von Howard S. Becker über die prinzipielle Prozesshaftigkeit des Sozialen lernen können. In: Burzan, Nicole (Hrsg.): *Komplexe Dynamiken globaler und lokaler Entwicklungen. Verhandlungen des 39. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Göttingen 2018*. Göttingen, S. 1–8. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-74991-6; 20.03.2022

Hohnstein, Sally/Herding, Maruta (Hrsg.) (2017): Digitale Medien und politisch-weltanschaulicher Extremismus im Jugendalter. Erkenntnisse aus Wissenschaft und Praxis. Halle (Saale)

Hößl, Stefan E./Köbel, Nils (2016): Religiöse Radikalisierung und Deradikalisierung im biographischen Verlauf. In: Lutz, Ronald/Kiesel, Doron (Hrsg.): *Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten*. Weinheim/Basel, S. 194–211

Hummel, Klaus/Rieck, Andreas (2020): Salafismus, Islamismus und islamistischer Terrorismus. In: Brahim Ben Slama/Uwe E. Kemmesies (Hrsg.): Handbuch Extremismusprävention. Bundeskriminalamt, Wiesbaden, S. 87–112

Hummel, Klaus/Kamp, Melanie/Spielhaus, Riem (2016): Herausforderungen der empirischen Forschung zu Salafismus. Bestandsaufnahme und kritische Kommentierung der Datenlage. Frankfurt am Main

Hüttermann, Jörg (2018): Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus: Anmerkungen zur Soziologik der Chatgruppe im Lichte einer komparativen Analyse. In: Kiefer, Michael/Hüttermann, Jörg/Dziri, Bacem/Ceylan, Rauf/Rotj, Viktoria/Srowig, Fabian/Zick, Andreas (Hrsg.): *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen". Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden, S. 95–134

Ilan, Jonathan/Sandberg, Sveinung (2019): How 'Gangsters' become Jihadists: Bourdieu, Criminology and the Crime Terrorism Nexus. In: *European Journal of Criminology*, 16. Jg., H. 3, S. 278–294

Inowlocki, Lena (2000): Sich in die Geschichte hineinreden. Biographische Fallanalysen rechtsextremer Gruppenzugehörigkeit. Frankfurt am Main

Janelidze, Nikoloz (2015): Radical Islam as a Means of Self-Realization for the North Caucasian Youth: From the Terrorist-Criminal Groups to the Beginnings of the Creation of a New, Less Controlled Subculture. In: *Historia i Polityka*, 21. Jg., H. 14, S. 109–120

Jukschat, Nadine/Leimbach, Katharina (2020): Radikalisierung oder die Hegemonie eines Paradigmas – Irrititationspotenziale einer biografischen Fallstudie. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 49. Jg., H. 5–6, S. 335–355

Jukschat, Nadine/Leimbach, Katharina (2019): Radikalisierung als hegemoniales Paradigma. Eine empiriebasierte kritische Bestandsaufnahme. In: *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 12. Jg., H. 2, S. 11–23

Khosrokhavar, Farhad (2016): *Radikalisierung*. Bonn

Kilb, Rainer (2015): Religiöse Radikalisierung als Bewältigungsstrategie adoleszenter Widersprüche und gesellschaftlicher Versagungen. In: *Interventionen. Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*, Nr. 5, S. 16–23

King, Vera (2013): Die Entstehung des Neuen in der Adoleszenz. Individuation, Generativität und Geschlecht in modernisierten Gesellschaften. 2. Aufl. Wiesbaden

King, Vera/Koller, Hans-Christoph (2009): Adoleszenz als Möglichkeitsraum für Bildungsprozesse unter Migrationsbedingungen. Eine Einführung. In: King, Vera/Koller, Hans-Christoph (Hrsg.): *Adoleszenz – Migration – Bildung. Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*. 2. Aufl. Wiesbaden, S. 9–26

Klinkhammer, Gritt (2021): Young Male Salafis in Germany – Ticking Bombs? A Biographical Approach. In: Gärtner, Christel/Winkel, Heidemarie (Hrsg.): *Exploring Islam beyond Orientalism and Occidentalism*. Wiesbaden, S. 277–310

Koning, Martijn de (2013a): „We Reject You". 'Counter Conduct' and Radicalisation of the Dutch Hofstad in Network. In: Herding, Maruta (Hrsg.): *Radikaler Islam im Jugendalter: Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte.* Halle (Saale), S. 92–109

Koning, Martijn de (2013b): The moral maze: Dutch Salafis and the construction of a moral community of the faithful. In: *Contemporary Islam*, 7. Jg., H. 1, S. 71–83

Koning, Martijn de (2009): Changing World Views and Friendship. In: Meijer, Roel (Hrsg.): *Global salafism. Islam's new religious movement*. London/New York, S. 372–392

Koning, Martijn de (2008): Ambivalent Purity. In: ISIM Review. 22. Jg., H. 1, S. 40–41

Köpfter, Benno (2014): Ghuraba' – das Konzept der Fremden in salafistischen Strömungen. Vom Namen eines Terrorcamps zum subkulturellen Lifestyle. In: Said, Behnam T./Fouad, Hazim (Hrsg.): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*. Freiburg im Breisgau, S. 447–448.

Kühle, Lene/Lindekilde, Lasse (2010): *Radicalization among young Muslims in Aarhus*. Centre for Studies in Islamism and Radicalization (CIR), Aarhus; https://pure.au.dk/ws/files/171885768/K_hle_og_Lindekilde_2010_Radicalization_among_young_Muslims_in_Aarhus.pdf; 20.07.2021

Langner, Joachim (2022): Gewalt in der Hinwendung und Radikalisierung junger Menschen zum islamistischen Extremismus. In: Milbradt, Björn/Frank, Anja/Greuel, Frank/Herding, Maruta (Hrsg.): *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention*. Opladen, S. 279–292

Leonhard, Nina (2016): Dschihadismus als Jugendkultur? Ein Forschungsüberblick zu Erklärungsansätzen für religiöse Radikalisierung im Namen des Islam. In: *Soziale Passagen*, 8. Jg., H. 1, S. 119–135

Lipp, Wolfgang (2010/1985): *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. 2. Aufl., Würzburg

Lofland, John/Stark, Rodney (1965): Becoming a World Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. In*: American Sociological Review*, 30. Jg., H. 6, S. 862–874

Logvinov, Michail (2017): *Salafismus, Radikalisierung und terroristische Gewalt. Erklärungsansätze, Befunde, Kritik. Wiesbaden*

Luhmann, Niklas (2002): *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt

Lützinger, Saskia/Kraus, Benjamin (Hrsg.) (2010): Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen. Köln

Mannheim, Karl (1964): Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation. In: Mannheim, Karl (Hrsg.): *Wissenssoziologie*. Berlin/Neuwied

Mannheim, Karl: (1980/1922–25): *Strukturen des Denkens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp

Matza, David, (1964): *Delinquency and Drift*. New York

McCauley, Clark/Moskalenko, Sophia (2008): Mechanisms of political radicalization: Pathways toward terrorism. In: *Terrorism and Political Violence*, Jg. 20, H. 3, S. 415–433

Mead, George Herbert (1973): *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main

Meijer, Roel (Hrsg.) (2009): *Global Salafism. Islam's New Religious Movement.* New York

Moghaddam, Fathali M. (2005): The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration. In: *American Psychologist*, 60. Jg., H. 2, S. 161–169

Möller, Kurt/Schuhmacher, Nils (2007): *Rechte Glatzen. Rechtsextreme Orientierungs- und Szenezusammenhänge. Einstiegs-, Verbleibs- und Ausstiegsprozesse von Skinheads.* Wiesbaden

Navest, Aysha/Koning, Martijn de/Moors, Annelies (2016): Chatting about Marriage with Female Migrants to Syria. In: *Anthropology Today*, 32. Jg., H. 2, S. 22–25

Niang, Alioune/Nordbruch, Götz (2022): Lebensweltliche Hintergründe und jugendkulturelle Ausdrucksformen von Islamismus im Jugendalter. In: Milbradt, Björn/Frank, Anja/Greuel, Frank/Herding, Maruta (Hrsg.): *Handbuch Radikalisierung im Jugendalter. Phänomene, Herausforderungen, Prävention.* Leverkusen-Opladen, S. 141–154

Neidhardt, Friedhelm (1981): Über Zufall, Eigendynamik und Institionalisierbarkeit absurder Prozesse. Notizen am Beispiel einer terroristischen Gruppe. In: Alemann, Heine von/Thurn, Hans Peter (Hrsg.): *Soziologie in weltbürgerlicher Absicht*. Festschrift für René König zum 75. Geburtstag. Opladen, S. 243–257

Nohl, Arnd Michael (2017): Interview und dokumentarische Methode. Anleitungen für die Forschungspraxis. 5. Auflage, Wiesbaden

Nordbruch, Götz (2016): Orientierung, Gemeinschaft, Teilhabe – Prävention salafistischer Einstellungen in der Jugend- und Sozialarbeit. In: Lutz, Ronald/Kiesel, Doron (Hrsg.): *Sozialarbeit und Religion*. Weinheim/Basel, S. 234–241

Nordbruch, Götz/Müller, Jochen/Ünlü, Deniz (2014): Salafismus als Ausweg? Zur Attraktivität des Salafismus unter Jugendlichen. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld, S. 363–370

Oppetit, Alice/Campelo, Nicolas/Bouzar, Laura/Pellerin, Hugues/Hefez, Serge/Bronsard, Guillaume/Bouzar, Dounia/Cohen, David (2019): Do Radicalized Minors Have Different Social and Psychological Profiles From Radicalized Adults? In: *Frontiers in Psychiatry*, 10. Jg., S. 1–7

Özbek, Erdem (2011): Vom Laien zum Fundamentalisten. Radikalisierung als Identitätsfindung von Migranten. Marburg

Pisoiu, Daniela (2013): Theoretische Ansätze zur Erklärung individueller Radikalisierungsprozesse. Eine kritische Beurteilung und Überblick der Kontroversen. In: *Journal EXIT-Deutschland: Zeitschrift für Deradikalisierung und Demokratische Kultur*, H. 1

Pollack, Detlef (1995): Was ist Religion? Probleme der Definition. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 3. Jg., Heft 2, S. 163–190

Precht, Tomas (2007): *Home Grown Terrorism and Islamist Radicalisation in Europe. From Conversion to Terrorism: An Assessment of the Factors Influencing Violent Islamist Extremism and Suggestions for Counter Radicalisation Measures*. Research Report Funded by the Danish Minsitry of Justice. Kopenhagen

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2021): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch.* 5. Auflage, Berlin/München/Boston

Rehberg, Karl Siegbert (2000): Weltanschauung und Menschenbilder. Zur Verfallsgeschichte eines Begriffes. In: Rohbeck, Johannes (Hrsg.): *Philosophie und Weltanschauung*. Dresden, S. 66–85

Riesebrodt, Martin (2001): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen". 2. Aufl., München

Roeland, Johan/Aupers, Stef/Houtman, Dick/Koning, Martijn de/Noomen, Ineke (2010): The Quest for Religious Purity in New Age, Evangelicalism and Islam Religious Renditions of Dutch Youth and the Luckmann Legacy. In: Giordan, Giuseppe (Hrsg.): *Annual Review of the Sociology of Religion: Youth and Religion*. 1. Band, Leiden, S. 289–306

Rosenthal, Gabriele (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt/Main

Rosenthal, Gabriele (2005): Die Biographie im Kontext der Familien- und Gesellschaftsgeschichte. In: Völter, Bettina/Dausien, Bettina/Lutz, Helma/Rosenthal, Gabriele (Hg.): *Biographieforschung im Diskurs*. Wiesbaden, S. 46–64

Roy, Olivier (2008): *Al Qaeda in the West as a Youth Movement: The Power of a Narrative.* CEPS Policy Brief No. 168, http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.1333550; 20.07.2021

Sageman, Marc (2008): Leaderless Jihad. Terror Networks in the Twenty-First Century. Philadelphia

Sageman, Marc (2017): *Misunderstanding Terrorism*. Philadelphia

Said, Behnam T. (2014): Naschid-Gesänge im Salafismus. Kunst und Kultur als Ausdruck von Widerstand und Protest. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld, S. 319–329

Said, Behnam T./Fouad, Hazim (2014): *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam.* Freiburg im Breisgau

San, Marion van/Sieckelinck, Stijn/Winter, Micha de (2013): Ideals Adrift. An Educational Approach to Radicalization. In: *Ethics and Education*, 8. Jg., H. 3, S. 276–289

Schmid, Alex (2013): Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation. A Conceptual Discussion and Literature Review. ICCT-Research Paper. Den Haag

Schmidt-Kleinert, Anja (2018): Ein kritischer Blick auf die Radikalisierungsforschung. Ein Essay. In: *Demokratie gegen Menschenfeindlichkeit. Zeitschrift für Wissenschaft und Praxis*, 3. Jg., H. 2, S. 39–50

Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.) (2014): *Salafismus in Deutschland*. Bielefeld

Schöll, Albrecht (1992): Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise. Gütersloh

Schöll, Albrecht (1995): „Ich glaube nicht, daß ich nicht an Gott glaube …". Zur Funktion religiöser Deutungsmuster in der Adoleszenzphase. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/Main

Schütze, Fritz (1981): Prozessstrukturen des Lebensablaufs. In: Matthes, Joachim (Hrsg.): Biographie in handlungswissenschaftlicher Perspektive. Kolloquium am Sozialwissenschaftlichen Zentrum der Universität Erlangen-Nürnberg. Nürnberg, S. 67–130

Schütze, Fritz (1983): Biographieforschung und narratives Interview. In: *Neue Praxis*, 13. Jg., H. 3, S. 283–293

Schütze, Fritz (1984): Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens. In: Kohli, Martin/Robert, Günther (Hrsg.): *Biographie und Soziale Wirklichkeit. Neue Beiträge und Forschungsperspektiven.* Stuttgart, S. 78–117

Schütze, Fritz (1987): Das narrative Interview in Interaktionsfeldstudien. Studienbrief der Fernuniversität Hagen. Hagen

Schütze, Fritz (2016): Biographieforschung und narratives Interview. In: Schütze, Fritz (Hrsg.): *Sozialwissenschaftliche Prozessanalyse*. Leverkusen-Opladen, S. 55–74

Sedgwick, Mark (2010): The Concept of Radicalization as a Source of Confusion. In: *Terrorism and Political Violence*, 22. Jg., H. 4, S. 479–494

Seidensticker, Tilman (2014): *Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen.* München

Sieckelinck, Stijn/Winter, Micha de (Hrsg.) (2015): Formers and Families.Transitional journeys in and out of extremisms in the United Kingdom, Denmark and the Netherlands. Den Haag

Sieckelinck, Stijn/Kaulingfreks, Femke/Winter, Micha de (2015): Neither Villains nor Victims: Towards an Educational Perspective on Radicalisation. In: *British Journal of Educational Studies*, 63. Jg., H. 3, S. 329–343

Sieckelinck, Stijn/Sikkens, Elga/van San, Marion/Kotnis, Sita/Winter, Micha de (2019): Transitional Journeys Into and Out of Extremism. A Biographical Approach. In: *Studies in Conflict & Terrorism*, 42. Jg., H. 7, S. 662–682

Sikkens, Elga/Sieckelinck, Stijn/van San, Marion/Winter, Micha de (2017): Parental reaction towards radicalization in young people. In: *Child & Family Social Work*, 22. Jg., H. 2, S. 1044–1053

Silber, Mitchell D./Bhatt, Arvin (2007): *Radicalization in the West. The Homegrown Threat*. The New York City Police Department, New York

Silke, Andrew (2008): Holy Warriors. In: *European Journal of Criminology*, 5. Jg., H. 1, S. 99–123
Sinclair, Kirstine (2010): *The caliphate as homeland. Hizb ut-Tahrir in Denmark and Britain.* Odense
Slootman, Marieke W./Tillie, Jean N. (2006): *Processes of Radicalisation. Why some Amsterdam Muslims Become Radicals.* Institute for Migration and Ethnic Studies Universiteit van Amsterdam. Amsterdam
Srowig, Fabian/Roth, Viktoria/Pisoiu, Daniela/Seewald, Katharina/Zick, Andreas (2018): *Radikalisierung von Individuen: ein Überblick über mögliche Erklärungsansätze*. Frankfurt am Main
Stauber, Barbara (2012): Jugendkulturelle Selbstinszenierungen und (geschlechter-)biographische Relevanzen. In: Ecarius, Jutta/Eulenbach, Marcel (Hrsg.): *Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung.* Wiesbaden, S. 51–73
Strauss, Anselm L. (1998/1987): Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen Forschung. Unv. Nachdruck der 2. Aufl., München
Sykes, G.M./Matza, D. (1957): Techniques of Neutralization. A Theory of Delinquency. In: *American Sociological Review,* 22. Jg., H. 6, S. 664–670
Toprak, Ahmet/Weitzel, Gerrit (2019): Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven. 2. Aufl., Wiesbaden
Ulmer, Bernd (1988): Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung – Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses. In: *Zeitschrift für Soziologie*, 17. Jg. H. 1, S. 19–33
Verfassungsschutz (2019a): https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten-islamismus; 12.11.2019
Verfassungsschutz (2019b): https://www.verfassungsschutz.de/de/arbeitsfelder/af-islamismus-und-islamistischer-terrorismus/zahlen-und-fakten-islamismus/zuf-is-uebersicht-ausgewaehlter-islamistisch-terroristischer-anschlaege; 12.11.2019
Vergani, Matteo/Iqbal, Muhammad/Ilbahar, Ekin/Barton, Greg (2018): The Three Ps of Radicalization: Push, Pull and Personal. A Systematic Scoping Review of the Scientific Evidence about Radicalization into Violent Extremism. In: *Studies in Conflict & Terrorism*, 43. Jg., H. 10, S. 854; https://doi.org/10.1080/1057610X.2018.1505686; 20.07.2021
Wensierski, Hans-Jürgen von (2012): Das islamisch-selektive Bildungsmoratorium – Zur Struktur der Jugendphase junger Muslime in Deutschland. In: Ecarius, Jutta/Eulenbach, Marcel (Hrsg.): *Jugend und Differenz. Aktuelle Debatten der Jugendforschung*. Wiesbaden, S. 213–224
Wensierski, Hans-Jürgen von/Lübcke, Claudia (2013): Jugend, Jugendkultur und radikaler Islam. Gewaltbereite und islamistische Erscheinungsformen unter jungen Musliminnen und Muslimen in Deutschland. In: Herding, Maruta (Hrsg.): *Radikaler Islam im Jugendalter: Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*. Halle (Saale), S. 57–78

Wernet, Andreas (2006): Einführung in die Interpretationstechnik der Objektiven Hermeneutik. Wiesbaden

Wiedl, Nina/Becker, Carmen (2014): Populäre Prediger im deutschen Salafismus. Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*. Bielefeld, S. 187–216

Wiktorowicz, Quintan (2006): Anatomy of the Salafi Movement. In: *Studies in Conflict & Terrorism*, 29. Jg., H. 3, S. 207–239

Wischmann, Anke (2010): *Adoleszenz – Bildung – Anerkennung. Adoleszente Bildungsprozesse im Kontext sozialer Ungleichheit.* Wiesbaden

Woderich, Rudolf (2000): Biographie und Transformation. Transformation der Biographie. In: *BISS public*, Heft 29, S. 57–80; http://biss.bplaced.net/downloads/PUB29-2000.pdf; 20.07.2021

Wohlrab-Sahr, Monika (2006): Die Realität des Subjekts: Überlegungen zu einer Theorie biographischer Identität. In: Keupp, Heiner/Hohl, Joachim (Hrsg.): *Subjektdiskurse im gesellschaftlichen Wandel. Zur Theorie des Subjekts in der Spätmoderne*. Bielefeld, S. 75–97

Wohlrab-Sahr, Monika (2005): Verfallsdiagnosen und Gemeinschaftsmythen. Zur Bedeutung der funktionalen Analyse für die Erforschung von Individual- und Familienbiographien im Prozess gesellschaftlicher Transformation. In: Völter Bettina u. a. (Hg.): Biographieforschung im Diskurs. Theoretische und methodische Verknüpfungen. Wiesbaden 2005, S. 140–160

Wohlrab-Sahr, Monika (2001): „Ich hab' das eine gegen das andere ausgetauscht sozusagen." Konversion als Rahmenwechsel. In: *Psychotherapie und Sozialwissenschaft*, 3. Jg., H. 3, S. 224–248

Wohlrab-Sahr, Monika (1999a): Konversion zum Islam in Deutschland und den USA. Frankfurt

Wohlrab-Sahr, Monika (1999b): Biographieforschung jenseits des Konstruktivismus? In: *Soziale Welt*, 50. Jg., H. 4, S. 483–494

Wohlrab-Sahr, Monika (1998): Konversion zum Islam in Deutschland und den USA – eine funktionale Perspektive. In: Knoblauch, Hubert/Krech, Volker/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz, S. 125–146

Wohlrab-Sahr, Monika (1996): Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtsehre. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 25, H. 1, S. 19–36

Wohlrab-Sahr, Monika (1995a): Einleitung. In: Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/Main, S. 9–23

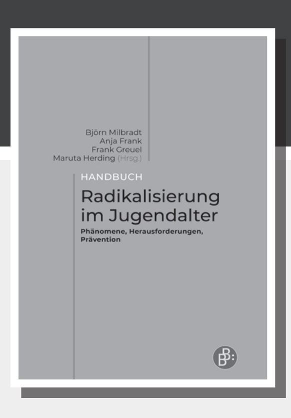
Wohlrab-Sahr, Monika (1995b): Das Unbehagen im Körper und das „Unbehagen in der Kultur". Anmerkungen zum Fall einer Konversion zum Islam. In: Monika Wohlrab-Sahr (Hg.), Biographie und Religion. *Zwischen Ritual und Selbstsuche*. Frankfurt/Main, S. 285–311

Wohlrab-Sahr, Monika/Frank, Anja (2018): Biographie und Religion. In: Lutz, Helma/Schiebel, Martina/Tuider, Elisabeth (Hrsg.): *Handbuch Biographieforschung*. 2. Aufl., Wiesbaden, S. 449–459

Wohlrab-Sahr, Monika/Knoblauch, Hubert/Krech, Volker (1998): Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. In: Knoblauch, Hubert/Krech, Volker/Wohlrab-Sahr, Monika (Hrsg.): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*. Konstanz, S. 7–43

Zick, Andreas/Roth, Viktoria/Srowig, Fabian (2018): Zum Löwen werden Radikalisierung als jugendkulturelles Phänomen. In: Kiefer, Michael/Hüttermann, Jörg/Dziri, Bacem/Ceylan, Rauf/Roth, Viktoria/Srowig, Fabian/Zick, Andreas (Hrsg.): *„Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen". Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe*. Wiesbaden, S. 59–93

Zschach, Maren/Petersen, Dorthe/Scholz, Anna F. (2021): Zwischen Reifizierung und Rekonstruktion – ein Dilemma in der Erforschung sozialer Wirklichkeit in der pädagogischen Praxis und deren Erforschung. In: Gabriel, Sabine/Kotzyba, Katrin/Leinhos, Patrick/Matthes, Dominique/Meyer, Karina/Völcker, Matthias (Hrsg.): *Soziale Differenz und Reifizierung. Theoretische Zugänge und forschungspraktische Bearbeitungen*. Wiesbaden, S. 229–252



Björn Milbradt, Anja Frank, Frank Greuel, Maruta Herding (Hrsg.)

Handbuch Radikalisierung im Jugendalter

Phänomene, Herausforderungen, Prävention

Prozesse der Radikalisierung hin zum gewaltorientierten Extremismus stellen eine der großen Herausforderungen für demokratische Gesellschaften dar. Das Buch versammelt Beiträge von Expert*innen der Forschung zu und Prävention von Radikalisierung im Jugendalter. Thematisiert werden die unterschiedlichen Phänomene Rechtsextremismus, islamistischer Extremismus und Linksextremismus mit besonderem Bezug auf jugendspezifische Aspekte. Der Sammelband bietet eine problemorientierte Aufbereitung des Forschungsstandes und eine Grundlage für die Praxis der Radikalisierungsprävention.

2022 • 376 S. • geb. • 46,00 € (D) • 47,30 € (A)
ISBN 978-3-8474-2559-5 • eISBN 978-3-8474-1706-4



Markus Baum, Julia Maria Breidung, Martin Spetsmann-Kunkel (Hrsg.)

Rechte Verhältnisse in Hochschule und Gesellschaft

Rassismus, Rechtspopulismus und extreme Rechte zum Thema machen

Rassismus, Antisemitismus und Rechtspopulismus sind allgegenwärtig und berühren auch Hochschulen als Bildungsorte in ihrer gesellschaftlichen Verantwortung. Der Band thematisiert aus unterschiedlichen Blickwinkeln aktuelle rassistische, antisemitische und faschistische Erscheinungen in Gesellschaft und Hochschule und diskutiert die hochschulpolitischen Potentiale diesen entgegenzuwirken in der Lehre und in der Transferarbeit.

Schriften der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Band 25
2021 • 351 S. • kart. • 41,90 € (D) • 43,10 € (A)
ISBN 978-3-8474-2498-7 • eISBN 978-3-8474-1642-5

www.shop.budrich.de

Obwohl es mittlerweile eine Vielzahl an Forschung zum Phänomen Islamismus gibt, wurden in nur wenigen Studien Interviews mit jungen Menschen mit islamistischen Orientierungen geführt und systematisch ausgewertet. In diesem Buch gehen die Autorinnen anhand autobiografischer Erzählungen den folgenden Fragen nach: Wie eignen sich junge Menschen islamistische Orientierungen an, wie hängen sie mit biografischen Erfahrungen zusammen und welche Funktion erfüllen sie in den Biografien?
Die Autorinnen zeigen, dass die Orientierungen in jugendphasenspezifische Probleme von Grenzziehung, Handlungskontrolle, sozialer Positionierung und Vergemeinschaftung eingebunden sind und diese Probleme auf verschiedene Weise gelöst werden: Islamismus übernimmt dabei die Funktion der starken Grenze, die Funktion der starken Ordnung oder die Funktion der starken Gemeinschaft.

Die Autorinnen:
Dr. Anja Frank, Kultursoziologin am Deutschen Jugendinstitut in Halle (Saale) und an der Universität Leipzig
Anna Felicitas Scholz, Erziehungswissenschaftlerin an der Helmut Schmidt Universität Hamburg

ISBN 978-3-8474-2510-6



www.budrich.de